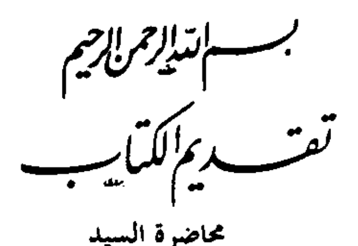
حجة الاسلام أبي حامد الغزالي

تهافت الفلاسفة

قرأه وعلق عليه

محمود بيجو



محاضرة السيد

الأستاذ عباس محمود العقاد

فلسفة الغزالي موضوع واسع الأطراف، بعيد الغور، إذا أردنا بـه تفصيـل مذهبه في حقائق الوجود ومطالب المعرفة، لأنه بحث مع الفلاسفة كما بحـث مـع المتكلمين والمعتزلة، ومع الفقهاء والمتصوفة، ومع علماء الدين الاسـلامي وغـيرهم من علماء الأديان. وكان له في كل بحث من هـذه البحـوث اجتهـاد مـن عنـده وتعقيب علـى قـول غـيره، وموافقـات تقـترن بهـا مخالفـات لكثـير ممـن ناقشـهم وناقشوه، تتعذر الإحاطة بها في الحديث الواحد، بل يتعذر الإلمام بها في الحديـث الواحد، إلا أن يكون من قبيل الفهارس التي تسرد العناوين ولا تتعداها إلى شرح واف أو إجمال مفيد.

ولكنني لم أقصد بفلسفة الغزالي هذا المقصد، وإنما قصدت بها ((تفلسف)) الغزالي أو ملكته الفلسفية، أو قدرته على بحث المسائل من الوجهة الفلسفية، وهو موضوع على اتساعه يتقبل التلخيص في مثل هذا الحديث، ويجزئنا فيه أن نعـرف الملكة الضرورية للفيلسوف، وأن نعرف دلائل هذه الملكة في الإمام الكبـير وهـي ظاهرة بينه في منهجه الذي يتوخاه كلما عرض لمسألة مـن مسـائل الوجـود، ولا سيما المسائل التي اصطلح الباحثون على تسميتها بمسائل ((ما بعد الطبيعة)).

لو سئل الغزالي رحمه الله: هل أنت فيلسوف؟ فما عسى أن يكون جوابه يا ترى؟

أكبر الظن أنه كان يجيب بالنفي ولا يعدو الحقيقة في نفيه شبهة الفلسـفة عن نفسه، إذ كان للفلسفة في ذلك العصر مدلول غير مدلولها الذي نفهمـه الآن في العصر الحاضر، وغير مدلولها الذي أراده من وضعوا الكلمة تواضعاً منهم، ولم

يشاءوا أن يصفوا أنفسهم بالحكمة فقنعوا بمحبة الحكمة، وهي معنى كلمة الفلسفة باليونانية كما هو معلوم.

لقد كان معناها في عصر الغزالي أنها كلام يستحق منه الرد، ويظهر تهافته من المناقشة بالحجة والبينة، ولولا ذلك لما اختار لمناقشته اسم (تهافت الفلاسفة) كأنه يعني به تهافت الفلسفة على الإطلاق.

فلو سئل الغزالي: هل أنت فيلسوف؟ لأنكر انتسابه إلى القوم الذين يبطل حجتهم ويدحض آراءهم ويقضي على أقوالهم بالتهافت، وهو الضعف الذي لا يقوى المتصف به على التماسك والثبوت.

لكننا ننظر الآن إلى أقوال الغزالي في مناقشته للفلاسفة فنعلم أنه ناقش الفلسفة بالفلسفة، وحطم السلاح بسلاح مثله، بيد أنه أنفذ وأمضى. فهو على هذا فيلسوف أقدر من الفلاسفة الذين أبطل حجتهم، أو هو فارس في هذا الميدان أو في عدة من سائر الفرسان، ولو أنه تصدى لهذه الصناعة بغير أداتها لما وضحت حجته بين الحجج ولا استطاع أن يكشف بطلانهم ولو كانوا مبطلين.

والواقع أن حجة الإسلام رضي الله عنه لم تكمل له أداة قط كما كملت له أداة الفلسفة، فهو عالم، وهو فقيه، وهو متكلم، وهو صوفي ولا مراء. ولكن هذه المطالب لا تستغرق كل ملكاته ووسائله إلى المعرفة، وقد يبلغ فيها غايتها ببعض تلك الملكات والوسائل، وتبقى له بعدها ملكة لا ضرورة لها في غير الفلسفة وحدها، وأوجز ما يقال عنها بكلمة واحدة: إنها هي ملكة التجريد.

إن المفكرين يختلفون في مناهج التفكير كما يختلفون في غايات التفكير، وإذا أردنا أن نعبر عن الفوارق بينهم بلغة العصر الحاضر قلنا: إن بعضهم قد يصلح للعلم التجريبي ولا يصلح للرياضة، وإن بعضهم قد يصلح للرياضة ولا

يصلح لعلم من العلوم التجريبية. وإن العلماء التجريبيين والرياضيين قد يبلغون الغاية في مجالهم ولكنهم يقصرون عن متابعة البحث الفلسفي إلى غايته. لأن التفكير في كل باب من هذه الأبواب له أداته التي يشم بها ولكنها لا تغنيه عن أداة التفكير في غير ذلك الباب.

ونعود هنا إلى إجمال الفوارق بينهم في أهم مناهج التفكير التي نعرفها في زماننا، أو التي نعرف نظائرها فيما تقدم من الأزمنة.

فالتفكير العلمي يكفي فيه أن تكون للباحث قدرة على ملاحظة التجارب المحسوسة والمقابلة بين المتشابه منها والمختلف والإفضاء من هذه المقابلة إلى نتيجة عامة محسوسة، قلما تتعدى الوصف والإحصاء.

والتفكير الرياضي يكفي فيه أن يتفهم الباحث علاقات المدركات الذهنية التي يسلمها العقل فرضًا وتقديرًا ولو لم يكن لها وجود في الخارج. وأكثر ما تكون الحقائق الرياضية تقديرات ذهنية لا ترى بالحواس. بل لا يتصورها العقل نفسه إلا من قبيل التسليم بفرض لابد منه. كالنقطة الهندسية التي لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا امتداد. أو كالبسيط الذي يخالف المركب في الأشكال والأبعاد فإن الذهن الرياضي يعقل من هذه الفروض ما لا وجود له في الطبيعة، ولا دليل عليه إلا أنه مستلزم بحكم البداهة. وليس هذا الفرض من ضروب التفكير التي يطبع عليها من طبع على جمع المعلومات بالمشاهدة والتجريب.

والتفكير الفلسفي ملكة أخرى لا تشبه كل الشبه ملكة العلم التجريبي أو ملكة الفروض الرياضية، ولكنها تشترك فيها بنصيب لا غنى عنه، وقوامها الأكبر أن تحسن الفهم في المسائل المجردة، أو المفارقة، كما يقول المتقدمون، وهي بهذا قد تشبه الرياضة إلى حد بعيد لولا أن الرياضة تنتهي إلى الفرض ولا يعنيها أن

تتصوره أو تحوم حوله بوجدان أو إلهام. وقد يتعذر على الرياضي أن يفصل بين الممكن والمستحيل، وبين الجائز والواجب. إذا تلبس الأمر بالمألوفات والمتكررات التي تلازم التصور وتلازم التخيل وراء الحس المتفق عليه.

هذه القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف قد بلغت أتمها وأقواها في الإمام الغزالي رضوان الله عليه. ولا يعرف من مفكري المشرق ولا المغرب من هو أتم منه أداة ولا من هو أقدر منه على محو مألوفاته في هذا الضرب من التفكير.

وقد يظن أن طبيعة التصوف وطبيعة الفلسفة لا تتلاقيان، وقد يصح ذلك في التصوف الذي يقوم على رياضة الأخلاق وتهذيب السلوك ولا يتجه إلى البحث في معضلات الطبيعة وما بعد الطبيعة، إلا أنه لا يصح في التصوف الذي يقوم على التأمل الطويل والبحث العويص ويذهب بالفكر إلى غاية أشواطه لكي يلاقي بعد ذلك بين حدود الإلهام. فإن هذا التصوف مدد للفلسفة يتمم لها أداتها ولا ينقصها، ووسيلة ناجعة للتغلب على الذاتية أو «الأنانية» فضلاً عن المألوفات التي تلصق بالذات وتحصر الإنسان فيما هو فيه.

ولقد عرف الغزالي أن التصوف هو (قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود.. والهرب من الشواغل والعلائق.. وأن يصير القلب إلى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه)... وبهذه القدرة على التجرد من النفس وعاداتها ومألوفاتها أصبح الغزالي أقدر على (التجريد الذهني) من المتصوف الذي لا يشغل فكره باستقصاء البحث، ومن الفيلسوف الذي لا يروض نفسه على الفرار من تحكم (الذاتية) ولوازم الأشياء التي لا تفارقها في حسه وفي إدراكه، فلا جرم، كانت السليقة الصوفية فيه أداة

يغلب بها الفيلسوف الذي لا تصوف عنده، وكان التفكير المنتظم عنده أداة تعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم ويستريح إليه.

وقد تمكن بملكته النادرة بين أصحاب الفلسفة وأصحاب التصوف أن يواجه المعضلات التي حيرت جمهرة الفلاسفة فلم تطل حيرته فيها، ولم يلبث أن وضعها في موضعها الصحيح من التفكير الإنساني، لأنه وجد (الممكن) حيث غم الأمر على سواه فلم يجدوا ثمة غير المستحيل.

وأكبر هذه المعضلات التي شقت على عقول الفلاسفة قضية القدم والحدوث، وقضية الخلق وقضية السببية، وقضية البعث، وهي جميعًا محل الخلاف الشديد بين جمهرة الفلاسفة وجمهرة الفقهاء كافة من علماء الدين في كل ملة.

فالغالب على الفلاسفة أنهم يقولون بقدم العالم، ويستوجبون هذا القدم لأنهم لا ينتزعون فكرة الزمن من أخلادهم ومخيلاتهم، ويعتقدون أن وجود الزمن لزوم عقلي لا مفر منه، ولا يقدرون أن إدراك الزمن كما يدركه الخلق المحدودون إنما هو لزوم ضرورة بالنسبة إلى المخلوق المحدود، كأنه ضرورة إدراك الألوان لهذه الهزات الضوئية في الأثير، ويجوز أن تدرك على غير هذا النحو إذا اختلف تركيب العين.

قالوا: إن العالم ليس بحادث، وإنه لا يكون قبله زمن فهو قديم منذ الأزل، وانقسموا في جملتهم قسمين: منكرون دهريون وهم يقولون: إنه – لقدمه – لا يحتاج إلى خالق محدث، ومؤمنون وهم يقولون: إنه واجب الوجود، ويفرقون بين واجب الوجود بذاته وهو الخالق جلَّ وعلا، وواجب الوجود بغيره وهو العالم المخلوق، وعندهم أنه لا يلزم من القول بخلقه أنه محدث، وكل ما يلزم منه أن له فاعلاً في القدم، وفاعله هو الله.

كل ذلك لأنهم لم يستطيعوا أن يخرجوا مألوف الزمن من حسابهم، وإن يسألوا: وماذا كان قبله إن كان حادثًا؟ وليس للقول بالقبل والبعد مدلول غير الزمان.

أما الغزالي، فهو لا يستلزم من حدوث العالم حيث كان إلا وجود ذات بعد ذات، فهما ذاتان ولا ثالث هناك. وهذا في الحق كل ما يستلزمه العقل بغير توهم لذات ثالثة، لا موجب لها عقلاً إلا العجز عن التجرد من فكرة الزمان.

قال في تهافت الفلاسفة: (معنى قولنا إن الله متقدم على العالم والزمان إنه سبحانه وتعالى كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم. ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط. ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط. فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد. فلو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان الله وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين. وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان - فلا التفات إلى أغاليط الأوهام).

نعم، وعنده أننا لو سألنا ماذا كان خارج العالم؟ بدلاً من سؤالنا ماذا كان قبله، ذهبت فكرة القبلية والبعدية، وتحولت مشكلة الزمان إلى مشكلة المكان. فماذا يكون خارج المكان؟ أمكان آخر؟ أخلاء غير الفضاء فهو العدوم الذي لا يوجد؟. أم ملاء وراء ملاء؟ فهو العالم إذن يمتد وراء امتداده، وقولنا في أمر المكان: أنه لا خلاء وراءه كقولنا في أمر الزمان: أنه لا حركة قبله، وإنما هناك الخالق في وجوده الذي لا يتقيد بالزمان ولا بالمكان.

فالوهم وحده هو الذي يخلط بين الوجود الأبدي والوجود الزمني، فيحسب أن الأبد زمن ممتد وأن الزمن قطعة من الأبد، وهما في الحقيقة شيئان مختلفان حد الاختلاف. فنحن لا نتصور الزمن بغير حركة، ولا نتصور الحركة مع الأبد الذي لا أول له يتحرك منه ولا آخر له يتحرك إليه، ولا أجزاء فيه يتحرك بعضها إلى بعض.

ومتى كان العقل لا يستلزم وجود الزمن أبداً سرمداً فالوهم كما قال الغزالي رحمه الله هو الذي يتطلب زمانًا قبل الزمان.

ومشكلة الخلق عند الفلاسفة قريبة من مشكلة القدم والحدوث، بل هي مشكلة تابعة لها متفرعة عليها.

يقولون: كيف يكون خلق العالم من العدم؟ أيوجد العدم؟ فإن كان لا يوجد فكيف يوجد شيء منه؟

والمشكلة كلها أنهم يخلطون بين عدم العالم وبين العدم المطلق. فعدم العالم ليس بالعدم المطلق كما يقول حجة الإسلام، بل هو عدم العالم وكفى.

وما دام الوجود المطلق لاشك فيه - وهو وجود الله الفرد الدائم الصمد - فلا محل للعدم المطلق ولا استحالة في الخلق، بل هي آية قدرة الله، ولابد للقدرة من معنى، وخلق العالم هو معنى قدرة الله القدير.

وهنا يسعف التصوف عقل إمامنا الكبير حيث تتعثر العقول الكبار، ومنها عقل أرسطو الذي يندر مثاله بين عقول بني الإنسان.

يقول أرسطو: إن الخلق يحدث من سعي الهيولى إلى الله. لأن الهيولى ناقصة تطلب الكمال، ولأن الله كامل لا يسعى إلى غاية وراء كماله، وهو فوق كل غاية.

ونحسب أن طبيعة التصوف هوّنت على الغزالي هذه المعضلة التي غاص فيها جبروت أرسطو فلم ينته منها إلى قرار.

إن قطع العلائق والغايات على ديدن المتصوفة هو الذي هداه إلى عمل الله بغير غاية، فإذا كان العبد يعمل بغير غاية فأحرى بالمعبود أن يعمل لأنه قدير منعم، ولابد للقدرة من عمل، ولابد للإنعام من عطاء يفيض به المنعم سبحانه وتعالى ويتلقاه المخلوق، صنيعة الإنعام.

* * *

وآية الملكة الفلسفية عند الغزالي الفيلسوف رأيه في السببية وقدرته على التخلص من خداع التكرار، ولو تتابع من أول الزمان، فلا يلزم من سبق صياح الديك لطلوع الفجر إنه سببه الذي لا ينفك عنه، ولو تكرر كل يوم في كل مكان، وكل ما يلزم أنهما يحدثان معًا، وأنهما قرينان متتابعان، وهكذا كل قرينين، وكل متتابعين في جميع الحوادث التي يقال إنها أسباب ومسببات، أو كما يقول: (إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسببًا ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر.

إلى أن يقول ما فحواه: إن هذه الظواهر قد ترجع إلى مقارنات أخرى تخفى علينا، ونص عبارته: (من أين يأمن الخصم أن يكون في المبادئ للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها. إلا أنها ثابتة ليست تنعدم، ولا هي أجسام متحركة فتغيب، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا

التفرقة وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه وهذا لا نخرج منه على قياس أصلهم).

رحم الله أبا حامد. ما أبعد نظره! وما أوسع رحابه! وما أقدره على الفرض المحتمل! بل على الفرض الصحيح الذي أثبته العلم بعده وسبق هو شأو العلم فرآه في أطوائه بعين البديهة الصادقة، والفهم النافذ واللب الرجيح!!.

لقد كان الأقدمون يذكرون خواص النار، والهواء، والماء، والتراب، ويلزمونها صفات الخفة والثقل، وصفات الرطوبة واليبوسة، وصفات الحركة والسكون، ويرجعون في ذلك إلى اقتران الريح باللهب، واقتران الماء بالبلل، واقتران العلويات بالسفليات، إلى غير هذه المقارنات التي يحسبونها أسباباً ومسببات، وما هي إلا دليل على حصول شيء مع شيء، ولا دليل فيها على حصوله بسببه وفعله الذي لا ينفك عنه.

فما الذي ظهر بعد ذلك بحكم العلم والتجربة؟ ظهر أن في المبادئ - كما قال أبو حامد - عللاً وأسبابًا تفيض منها هذه الحوادث غير اقتران النار والهواء واقتران الماء والتراب.

ظهر أن هذه الظواهر جميعاً من أثر موجودات أخرى تسمى النوى والكهارب وظهر أنها لا تنعدم ولا تغيب في حركات الرياح والأمواء والأتربة والنيران ولهذا لم تنقطع عن مشاهديها انقطاعاً يريهم الفارق بين وجودها ومغيبها.

وسيظهر غدًا وراء النوى والكهارب حقائق أخرى عن المغناطيسية والكهرباء والجاذبية ترينا أن الفعل لشيء آخر في تركيب العناصر غير كهاربها ونواها وغير سالبها وموجبها، وغير ذريراتها وأمواجها.

ولهذا بادر العلماء المحققون في عصرنا هذا فقرروا أن العلوم الطبيعية وصفية استعراضية، وليست مفسرة ولا تعليلية Descriptive not Demonstrative واستفاد البحث من هذا القرار ولا يزال يستفيد.

فرأي الغزالي في السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم، ولكنه الرأي الذي يفتح الأبواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول فتنفذ منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر، ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول – في المبادئ – أثبت من أصول.

وينبغي أن نفرق هنا بين السببية في رأي الغزالي والسببية في رأي غيره من القاصرين عن البحث وعن إدراك الممكنات من وراء حجب العادة والتقاليد.

فقبل الغزالي قال أناس: إن الله جل وعلا هو مسبب الأسباب ووقفوا بهذا القول عند حدود التسليم والإيمان، فلا بحث هنا ولا تفرقة بين الظواهر والخفايا ولا بين الأصول والفروع.

وغير هذا رأي الغزالي التفرقة بين القول بالسبب والمسبب والقول بالظواهر المقترنة التي تحصل إحداها بفعل أخرى فإنه رأي الباحث الذي وصل ببحثه إلى ما وراء أمد الباحثين، و لم يقف في أول الطريق مساويًا بين الفهم والتسليم بل جعل للتسليم سندًا من الفهم يصحح أخطاء الباحثين.

وما منع الغزالي قط أن نراقب الظواهر ونحصيها ونبني عليها علمنا بترتيبها واشتراكها (فاستمرار العادة بها – مرة بعد مرة أخرى – يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخًا لا ينفك عنه). إلا أنه يقول: إننا لم ندع وجوب هذه الأمور بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع.. وإن الله تعالى خلق لنا علماً بما لم يقع منها وبما هو محتمل الوقوع.

وهذا العلم بجواز أسباب غير الأسباب الظاهرة لا يعطل البحث ولا ينقض المعرفة، بل هو الذي يفتح الباب للتعليل بعناصر النوى والكهارب بعد التعليل بعناصر النار والهواء والماء والتراب.

* * *

أيسر من هذه المعضلات جدًا معضلة البعث بالأنفس المجردة أو البعث بالأنفس والأجسام. فإن الغزالي لا ينكر قول بعض الفلاسفة باستحالة البعث بالأجسام، لاعتقاده أن البعث بالأنفس لا يجوز في العقول، ولكنه ينكر منهم الحكم باستحالته تعجيزًا لله سبحانه وتعالى عن فعله، واقتدارًا منه على تجريد الحقائق من المألوفات حيث يقصرون عنه. فإن الشخصية الإنسانية، تثبت لصاحبها في الأربعين وقلما تبقى له بقية في جسمه في الخامسة أو العاشرة، فإذا جاز بقاء هذه الشخصية بعد انحلال جسدها مرات فليس بالمستحيل على الله أن يعيدها بعد الممات.

وآية الغزالي هنا كآيته في معضلة الأسباب، لقد كان الفلاسفة القدم يخبطون في التفرقة بين الجوهر البسيط والجسم المركب خبطًا لا يستندون فيه إلى غير الظنون وفرقوا من أجل ذلك بين بساطة النور التي لا تقبل الانحلال وبين تركيب الأجسام المادية التي تنحل ولا تقبل البقاء. فماذا بقي اليوم من هذه الفوارق بعد العلم بأن الأجسام جميعًا من ذرات وأن الذرات جميعًا من شعاع وتصير إلى شعاع؟!. وما أصدق ذلك النظر الذي سبق العلم قبل ألف سنة فأبطل هذه التفرقة بين المركب والبسيط، وبين ما ينحل ولا يقبل البقاء وما يبقى ولا يقبل الانحلال.

وبعد، فهذه أمثلة تدل على فلسفة الغزالي - أي على ملكته الذهنية التي يعالج بها معضلات ما وراء الطبيعة ويصيب فيها المحز حيث يضرب غيره ولا يقطع، أو حيث يقطع في غير مفصل، ومن هذه الأمثلة نرى أن الغزالي لم يعطل عمل العقل في مباحث العقيدة، بل كان عمل العقل فيها على أقواه وأنفعه في كل ما تشتغل به العقول من هذه المعضلات.

وللفلسفة - كما نعلم - معنى آخر يشيع في مباحث الأخلاق، عند الذين يتكلمون عن الفيلسوف ويريدون به الحكيم، ويريدون بحكمته طريقته في أدب السلوك ومزاولة العيش أو معاملة الناس.. فالغزالي الحكيم في هذه الفلسفة كذلك لا يعطل عمل العقل ولا يستضعف الفائدة التي يجنيها العابد والعالم والسالك في سبيل دينه ودنياه من احتكامه إلى تفكيره، ولابد أن يحتكم إليه إمام مسلم يعلم من آيات كتابه وأحاديث نبيه أن التفكير فريضة واجبة في الإسلام.

ولعلنا نقرب الأمر بالتشبيه المحسوس لإدراك موقف الغزالي من العقل، وموقف المعطلين للعقل من القائلين باستلهام الكشف بغير مقدمات من التفكير.

فإذا جاز أن يقال عن هؤلاء الكشفيين: إن الكشف عندهم جناح يغنيهم عن سلم العقل، فالعقل عند الغزالي درج يرتفع به إلى درج أرفع منه، وأدنى إلى أن يبلغ به أسباب السماء.

ويخطئ الذين حسبوه في رياضته لنفسه قد تجافى عن العقل وراض نفسه على قمع خواطره كما راض نفسه على قمع أهوائه وشهواته، فأتى في اجتهاده وتعليمه لنفسه بسنة غير سنن التفكير المستقيم، أو سنن الحياة العملية في مصطلحات العصر الحديث.

من ذاك أنه كان يدمن الخلوة ويزاول العمل المهين مما تعافه النفوس ويمعن في التقشف والاشتداد على الجسد، ويهرب كما قال من الشواغل والعلائق، ويكاد يخرج من عالمه ما وسعه الخروج منه وهو بقيد الحياة.

هذه خطة من الرياضة الخلقية لا يرتضيها الكثيرون من (المفكرين العمليين) بمصطلح العصر الحديث، وليس عليهم أن يرتضوها إذا بدا لهم أنهم يملكون رياضة الأخلاق ومعالجة الأهواء على غير منحاه.

ولكننا إذا تتبعنا أقوال الغزالي وأعماله قبل هذه الرياضة وأثناء هذه الرياضة وبعدها، علمنا أنها خطة واحدة معقولة ومسلك واحد يتأدى بعضه إلى بعض، وتجربة متلاحقة تلائم فلسفة التفكير، كما تلائم فلسفة النسك والرياضة، وتقوم على أساس واحد وتمضي إلى غاية واحدة وهي القدرة على التجرد أو على التجريد.

يقول رضي الله عنه: (أقل درجات العالم أن يتميز عن العامي الغمر، فلا يعاف العسل وإن وجده في محجمة الحجام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل، فإن نفرة الطبع منه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر، فيظن أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة ولا يدري أنه مستقذر لصفة في ذاته، فإذا عدمت هذه الصفة في العسل فكونه في ظرفه لا يكسبه تلك الصفة فلا ينبغي أن يوجب له استقذار، وهذا وهم باطل وهو غالب على أكثر الخلق. فمهما نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلاً، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقًّا...).

تلك أقل درجات العالم، أن يفصل بين العسل وظرفه.

وعلى هذه الدرجات بعينها يرتقي ويمضي مصعدًا في ارتقائه حتى يجرد الفكر من ملازمات الصور المألوفة، ويعلم الوهم الباطل في الملازمة بين الزمان والوجود. فقد يكون وجود ولا زمان... وما استلزم وجود الزمان أبدًا إلا من أباطيل الأوهام كما قال.

ولقد أحس أن قمعه لذاته خطوة لازمة - عقلاً - لانتزاع الفكر من مألوفاته وتجريد المعاني من ظواهرها، والإفضاء من قرائن الأسباب إلى حقائق الأسباب.

وبهذا التجريد الصوفي - والفلسفي معًا - انتهى من طريق العزلة إلى العمل، واستفاد غاية ما يستفاد من خلوص المعرفة وسداد الفكر والإعراض عن العرض طلباً للجوهر، أو كما قال مفرقاً بين تعليمه الناس قبل العزلة وعودته إلى تعليمهم بعد رياضة قلبه وفكره ومغالبة أهوائه ومطامعه قال:

(وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي يكسب الجاه أدعو إليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي. أما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه، وهذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي يعلم الله ذلك مني، وأنا أبغي أن أصلح نفسي وأصلح غيري).

فما كانت الرياضة إذن إلا تربية عقلية ودراسة علمية، تمت بما استفاده من التجرد عن ضلال (الأنانية) وأباطيل المألوف والمعهود، فذاك هو اقتداره الفلسفي على التفكير المجرد، وهو هو اقتداره الصوفي على التجرد من معرفة الجاه، خلوصًا إلى معرفة الحقيقة، ومن شواغل الحياة إلى شواغل الخلود.

* * *

ونختتم هذه الكلمة سائلين: هل كان إمامنا رضي الله عنه فيلسوفًا أو متصوفاً؟.

فلعلنا نستطيع أن نجيب قائلين: إنه كان قدوة للفلاسفة، ونموذجاً من نماذج التفكير الرفيع، نتعلم منه أن للفلسفة أداة لا تتم بغير قسط من التصوف. لأن التصوف قدرة على انتزاع النفس من المألوف، وتلك قدرة لا يستغني عنها الفيلسوف المفكر ولا الفيلسوف الحكيم.

والسلام عليكم ورحمة الله

عباس محمود العقاد

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الكتاب

يقول الشيخ « محمد مصطفى المراغي » : « إذا ذكر (الغزالي) تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد ، بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدرته وقيمته ، يخطر بالبال (الغزالي) الأصولي الحاذق الماهر ، و(الغزالي) الفقيه الحر ، و(الغزالي) المتكلم إمام السنة وحامي حماها ، و(الغزالي) الاجتماعي الخبير بأحوال العالم ، وخفيَّات الضمائر ، ومكنونات القلوب ، و(الغزالي) الفيلسوف أو الذي ناهض الفلسفة ، وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، و(الغزالي) المربي ، و(الغزالي) الصوفي الزاهد ، وإن شئت فقل : يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره ، رجل متعطش إلى معرفة كل شيء » وقال الفيلسوف الفرنسي (رينان) : « إن الفلسفة العربية لم تنجب عقلاً مبتكراً كعقل الغزالي » .

وقال الأستاذ عباس محمود العقاد معقباً على قول الفيلسوف الفرنسي (رينان) : ولو شاء رينان لقال ولم يعدُ الصواب : إن عقل الغزالي من أكبر العقول في ميادين التفكير كله ، لا في ميدان الفلسفة العربية وحدها ، لأنه يناقش مذاهب الفلسفة مناقشة العقل الذي يعلو عليها ، ويفهم ما فات أصحابها أن يفهموه ، وليست مناقشته لها كمناقشة القاصرين عن فهمها والنفاذ إلى براهينها ، والقدرة على استكناهها ، فهو لم ينقض قط فكرة لأنه عاجز عن فهمها . وإنما ينقضها لأنه قادر على فهمها ونقدها وتكميلها بالإضافة إليها ، أو التعقيب عليها ، فليس أقدر منه على ربط النتائج بالمقدمات .

ولسنا نعصم الغزالي من الخطأ في التفكير ، ولكنا نعلم أن تخطئته من أصعب

الأمور ، وأنها أحق شيء بالتأخير إلى أن تبطل معاذير الصواب ، فإنه ليعرف ما يقول ، وإنه ليقوله بعد أن يعرف ما يقال .

بهذا المستوى من التفكير نازل الغزالي أقرانه من الفلاسفة والمتكلمين والباطنية ، كما حكى ذلك في كتابه العظيم « المنقذ من الضلال » . وكان شعاره « إنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ثم يزيد على ذلك ويجاوز درجته » .

فإنه لما أراد أن يكبح جماح الفلسفة التي ترجمت إلى العربية أيام المأمون الخليفة العباسي والذي كان من هواة الفلسفة . وكان من حسن حظها أن لاقت رجالاً أذكياء تطوعوا لنشرها وشرحها « كالكندي » و« الفارابي » و« ابن سينا » الذين جنّدوا أنفسهم ومواهبهم من أجلها ، وقد منعهم إجلالهم لأرسطو من أن يتناولوا أفكاره ونظرياته بالبحث والنقد ، فأخذوها بعجرها وبجرها ، فكان طبيعياً أنه كلما ازداد الناس إقبالاً على الفلسفة ازدادوا استهانة واستهزاء بالدين . عندما بلغ الأمر إلى هذا الحد شمَّر الغزالي عن ساعد الجد ، وأقبل على الفلسفة دراسة واضعاً نصب عينيه شعاره « إنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم . . . » بهذه الهمة أقبل الغزالي على دراسة الفلسفة حتى عرف حقيقتها ، وسبر أغوارها ، ثم لم يستعجل كذلك ، ولم يبدأ بالهجوم ، بل رأى أن المباحث الفلسفية لا تزال غامضة معقدة ليست في متناول الأوساط من الناس ولا زالت الفلسفة محاطة بسياج يبعدها عن متناول العامة .

فألف كتاب « مقاصد الفلاسفة » طرح فيه المباحث الفلسفية ، ومسائلها بلغة سهلة واضحة ، وقد أوتي الغزالي قدرة عجيبة في تبسيط المسائل العلمية وإيضاحها ، فكسر ذلك السياج وعرض الفلسفة كأحسن ما يعرضها رجال الفلسفة .

أردف هذا العمل الذي كان يعتبره مقدمة لازمة لما تكفله من تزييف الفلسفة ، وإسقاط قيمتها العلمية بكتابه الثاني « تهافت الفلاسفة » الذي استحق به لقب حجة الإسلام .

ولم يكن الغزالي في كتابه هذا متهوراً ، ولا جامداً فقد اعترف أن القسم الكبير

من هذه العلوم التي ذكروها « ليست يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً ، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاهدتها بعد فهمها ومعرفتها » وبعد الاعتراف بصحة بعضها وإفادتها . انتهى إلى أن الإلهيات فيها أكثر أغاليطهم . وقال : « إنهم ما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها » .

وقد صدر كتابه بأربع مقدمات بليغة واضحة ، ذكر فيها منهاجه في البحث ، وشرح حال الفلاسفة ، وفرّق بين علومهم التي تصادم الشريعة والتي لا تصادمها .

وذكر كذلك « إنه إنما يقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدّمهم الذي هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول « رسطاليس » .

وناقش الفلاسفة في شرائعهم ومقدماتهم للبحوث الإلهية في ضوء البحث العلمي ، والحجة العقلية ، وهي ست عشرة مسألة في الإلهيات ، وأربع في الطبيعيات ، ويبيّن فيها ضعف استدلالهم ، وتناقضهم ، واختلافهم وتهافت عقيدتهم .

ويعتبر كتابه العظيم « تهافت الفلاسفة » من أكبر ردوده شأناً ، وأشدُّها عنفاً وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة محكمة ، وتفكير طويل ، لأنه يبيِّن المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . ويدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتمحيص الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة .

ويمتاز الغزالي عمن سبقه في محاربة الفلسفة ، أنهم اتخذوا موقف الدفاع عن الإسلام وعقائده ، فقد هاجم الفلسفة وتناولها بالفحص والنقد ، وهجم عليها هجوماً عنيفاً مبنياً على الدراسة والبحث العلمي ، وحجة مثل حجة الفلسفة ، وعقل مثل عقل الفلاسفة الكبار . حتى ألجأ الفلسفة إلى أن تقف موقف المتهم ، وألجأ ممثليها وحماتها إلى أن يقفوا موقف المدافعين ، فكان تطوراً عظيماً في موقف الدين والفلسفة ، وكان انتصاراً عظيماً للعقيدة الإسلامية ، أزالت عن الناس مهابة الفلسفة وسيطرتها العلمية .

لم يتهوَّر الغزالي في الهجوم على الفلسفة ، ولم يكن مقلِّداً لغيره ، ولا ضيّق

التفكير ، لكل ذلك أصابها إصابة قاتلة لم يقم لها قائمة بعد .

ويتّسم الكتاب بقوة التعبير ، وسلامة العبارة ، وسهولة الأسلوب ، بخلاف جميع الكتب التي ألفت في الموضوع ، ويدل على أن مؤلفه ممتلىء بالإيمان والثقة بدينه ، والاعتداد بشخصيته وتفكيره ، ينظر إلى الفلاسفة القدماء كأقران ، وزملاء ، ورجال من مستواه العقلي والفكري ، يناقشهم ويباحثهم بحريّة واعتماد ، ويقرع الحجة بالحجة .

ولم يقتصر على مجابهة الفلسفة ، ومهاجمة الفلاسفة بالدليل ، بل قد يبلغ إلى التهكم والنقد اللاذع ، ولا شك أن لهما تأثيراً كبيراً في مجتمع كان قد أخذ بسحر الفلسفة فيقول : « لست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشقُّون الشَّعْر بزعمهم في المعقولات » . وهكذا يمضي في نقد الفلسفة وتشريحها إلى آخر الكتاب . وليس قيمة الكتاب تكفير الفلاسفة ، إن قيمة الكتاب هو إسقاط قيمة الفلسفة ، والحطُّ من مكانتها ، وإثبات أنها مجموع أفكار ، وتخيُّلات ، وقياسات ، وتخمينات .

وبذلك أوقف الفلسفة التي كانت تتقدم بخطا سريعة وواسعة ، وتسيطر على عقول الناشئة ، وتحل من نفوسهم محل القدسية والإجلال ، أوقفها بضرباته الموجعة ، وهجماته العنيفة إلى الوراء ، وجعلها تشغل بنفسها والدفاع عن نفسها ، ولم تستطع الأوساط الفلسفية أن تقدم كتاباً قوياً جديراً بالذكر يرد على « تهافت الفلاسفة » حتى جاء ابن رشد (٥٩٥ هـ) فألف كتابه « تهافت التهافت » .

دمشق ١٧ ربيع الأول ١٤١٥ هـ

٢٣ آب ١٩٩٤

محمود بيجو

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي رحمه الله :

نسأل الله تعالى بجلاله الموفي على كل نهاية ، وجوده المجاوز كلّ غاية ، أن يفيض علينا أنوار الهداية ، ويقبض عنّا ظلمات الضلال والغواية ، وأن يجعلنا ممن رأى الحقّ حقاً فآثر اتباعه واقتفاءه ، ورأى الباطل باطلاً فاختار اجتنابه واجتواءه[1] ، وأن يلقّينا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأولياءه ، وأن يبلّغنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور ـ إذا ارتحلنا عن دار الغرور ـ ما ينخفض دون أعاليها مراقي الأفهام ، ويتضاءل دون أقاصيها مرامي سهام الأوهام ، وأن ينيلنا ـ بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور عن هول المحشر ـ « ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر »[2] وأن يصلّي على نبينا المصطفى محمد خير البشر ، وعلى آله الطيّبين ، وأصحابه الطاهرين ، مفاتيح الهدىٰ ومصابيح الدّجىٰ ، ويسلّم تسليماً .

أما بعد : فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التّميّز عن الأتراب[3] والنظراء ، بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتّوقّي عن المحظورات ، واستهانوا بتعبّدات[4] الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا

---

(١) الاجتواء : الكره والبغض .

(٢) الحديث : رواه البخاري رقم (٣٢٤٤) في بدء الخلق : باب ما جاء في صفة الجنة و(٧٤٩٨) ومسلم رقم (٢٨٢٤) في صفة الجنة .

(٣) التِّرب : المماثل في السن ذكراً كان أو أنثى . ج (أتراب) .

(٤) التعبّد : التنسّك .

بالكلية ربقة[١] الدّين بفنون من الظنون يتّبعون فيها رهطاً ﴿يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون﴾[٢] . ولا مستند لكفرهم غيرُ تقليد سماعي إلفيّ[٣] كتقليد اليهود والنصارى ؛ إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم وأولادهم ، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ، وغير بحث نظري صادر عن التعثّر بأذيال الشُّبه الصارفة عن صواب الصواب ، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السّراب ، كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط[٤] وبقراط[٥] وأفلاطون[٦] وأرسطوطاليس[٧] وأمثالهم ، وإطنابَ طوائف من متّبعيهم وضلاّلهم[٨] في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية ، واستبدادهم[٩] ـ لفرط الذكاء والفطنة ـ باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم ـ مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم ـ منكرون للشرائع والنِّحل[١٠] ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلّفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حُكي لهم من عقائدهم طبعَهم[١١] ، تجمّلوا باعتقاد الكفر ، تحيّزاً إلى غمار[١٢] الفضلاء بزعمهم ، وانخراطاً في سلكهم ، وترفّعاً عن مسايرة الجماهير والدّهماء[١٣] ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ، ظناً

(١) الرّبقة: العروة.
(٢) الآية: ٤٥ / الأعراف.
(٣) نسبة إلى الإلف بمعنى العادة.
(٤) سقراط: فيلسوف يوناني ولد عام ٤٧٠ ق.م.
(٥) بقراط: أبو الطب القديم ولد عام ٤٦٠ ق.م.
(٦) أفلاطون: فيلسوف يوناني ولد بأثينا على الأرجح بين سنتي ٤٢٩، ٤٢٧ ق.م.
(٧) أرسطوطاليس: فيلسوف يوناني ولد باسطاجيرا عام ٣٨٤ ق.م.
(٨) الضالين بسببهم.
(٩) استقلالهم.
(١٠) النّحلة: الدين والعقيدة والمذهب (ج) نِحَل.
(١١) طبعَهم: مفعول به لفعل وافق.
(١٢) الغَمر: الكثير (ج) غُمور، وغمار وهو جمعهم وجماعتهم.
(١٣) الدهماء: جماعة الناس وسوادهم.

بأن إظهار التّكايُس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال ، وغفلةً منهم عن أن الانتقال من تقليد إلى تقليد خُرقٌ[١] وخبال[٢] . فأيّة رتبة في عالم الله تعالى أخسّ من رتبة مَنْ يتجمّل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً[٣] دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً . والبُله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ؛ فليس من سجيتهم حب التكايس بالتشبّه بذوي الضلالات . فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت[٤] عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعني ما اختصّوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء . هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبيّن لهؤلاء الملاحدة تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر ، وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بُعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ، وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة الذين لا يُؤبه لهم ، ولا يُعبأ بهم فيما بين النّظار ، ولا يُعدّون إلا في زمرة الشياطين والأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار[٥] ليكف عن غُلوائه[٦] من يظن أن التجمّل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم بَراء عمّا قُذفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله تعالى ، ومصدّقون برسله ، ولكنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلّوا فيها ، فضلّوا وأضلّوا كثيراً عن سواء السبيل . ونحن نكشف عن فنون ما

(١) الخُرق: الحمق والجهل.
(٢) الخبال: الهلاك وفي القرآن الكريم ﴿لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً﴾.
(٣) يعني تقليداً.
(٤) التّهافُت: التساقط والتتابع.
(٥) الغُمر: من لم يجرب الأمور (ج) أغمار.
(٦) الغُلَواء: المبالغة.

انخدعوا به من التّخاييل والأباطيل ، ونبين أن ذلك كله تهويل ما وراءه تحصيل ، والله سبحانه وليّ التوفيق لإظهار ما قصدناه من التحقيق .

ولنصدّر الكتاب الآن بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب .

مقدمة أولى

ليعلمْ أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فإن خبطهم طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة . فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدّمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذّبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم ، وهو « رسطاليس » وقد ردّ على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي[1] ، ثم اعتذر من مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطن صديق والحق صديق ، ولكن الحق أصدق منه .

وإنما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم أنه لا تثبّت ولا إتقان لمذهبهم عندهم ، وإنما يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون بها ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية والمنطقية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية .

ثم المترجمون لكلام « رسطاليس » لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام « الفارابي أبو نصر »[2] و« ابن سينا »[3]

---

(١) يقال: سمي بذلك لأنه أول من جعل الألوهية نظرية فلسفية، ويقال: كانوا يعتقدون أنه انحدر من سلالة الآلهة بزعمهم.

(٢) فارسي الأصل ولد بـ(فاراب) وهي مقاطعة من خراسان وهو من مواليد ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٣٩ هـ.

(٣) فارسي الأصل أيضاً، لقب بـ(الشيخ الرئيس) نشأ في ولاية ما وراء النهر، ولد عام ٣٧٠ هـ وتوفي عام ٤٢٨ هـ.

فلنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال ، فإن ما هجراه واستنكفا[1] من المتابعة فيه لا يتمارى[2] في اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله ، فليعلم أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين ، كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

مقدمة ثانية

ليعلمْ أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم ـ تعالى عن قولهم ـ جوهراً ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع ، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوّم يقومه ، ولم يريدوا به الجوهر المتحيز على ما أراده خصومهم[3] .

ولسنا نخوض في إبطال هذا ، لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً عليه ، رجع الكلام في التعبير بالجوهر عن هذا المعنى ، إلى البحث عن اللغة ، فإن سوغت اللغة إطلاقه ، رجع جواز إطلاقه في الشرع إلى المباحث الفقهية ، فإن تحريم إطلاق الأسامي وإباحتها يؤخذ مما تدل عليه ظواهر الشرع .

ولعلك تقول : هذا إنما ذكره المتكلمون في الصفات ، ولم يورده الفقهاء في

---

(١) استنكف من الشيء وعنه: امتنع وأعرض.

(٢) تمارى في الخبر: شك فيه وتردد.

قدم الغزالي لهذا الكتاب بمقدمات، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا) ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع ومالا يصطدم كما أبان مقصوده من الرد، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم. (انظر المنقذ من الضلال للاطلاع على بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم) ص٤١ .

(٣) الموجود لا في موضوع (يعني الموجود في شيء من غير أن يتقوَّم بالشيء)، كالصورة في الهيولى، وقد يكون في محل كالجسم في المكان)، على حين أن خصومهم يريدون بالجوهر ما هو متحيز، وهذا نزاع مرجعه إلى اللغة وإلى إباحة الشرع إطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها.

فن الفقه . فلا ينبغي أن تلتبس عليك حقائق الأمور بالعادات والمراسم ، فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه على المسمى به ، فهو كالبحث عن جواز فعل من الأفعال .

القسم الثاني : مالا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل ـ صلوات الله عليهم ـ منازعتهم فيه ، كقولهم : إن كسوف القمر عبارة عن امّحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة ، والسماء محيطة بها من الجوانب ، فإذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس . وكقولهم : إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة .

وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله ، إذ لا يتعلق به غرض . ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعّف أمره ، وذلك أن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية ، لا يبقى معها ريبة ، فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء ، إذا قيل له : إن هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه ، وإنما يسترب في الشرع ؛ وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه . وهو كما قيل : عدوّ عاقل خير من صديق جاهل .

فإن قيل : فقد قال رسول الله ﷺ : « إن الشمس والقمر لآيتان من آيات الله تعالى لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة »[1] .

فكيف يلائم هذا ما قالوه؟ قلنا : وليس في هذا ما يناقض ما قالوه ، إذ ليس فيه إلا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ، والأمر بالصلاة عنده . والشرع الذي

(١) الحديث: رواه البخاري رقم (١٠٠٩) في صلاة الكسوف: باب لا تكسف الشمس لموت أحد ولا لحياته ومسلم رقم (٩٠١) في الكسوف: باب صلاة الكسوف من حديث عائشة رضي الله عنها.

يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استحباباً؟

فإن قيل : فقد روي أنه قال في آخر الحديث : « ولكن الله إذا تجلّى لشيء خضع له »[1] ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلي ، قلنا : هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ، وإنما المروي ما ذكرناه . كيف ولو كان صحيحاً ، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية ، فكم من ظواهر أوّلت بالأدلة العقلية التي لا تنتهي في الوضوح إلى هذا الحد . وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع ، فيسهل عليه طريق إبطال الشرع ، إن كان شرطه أمثال ذلك .

وذلك[2] لأن البحث في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً ، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة ، أو بسيطاً أو مثمّناً أو مسدّساً ، وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة ـ كما قالوه ـ أو أقل أو أكثر ، فنسبة النظر فيه[3] إلى البحث الإلهي ، كنسبة النظر إلى طبقات البصلة وعددها ، وعدد حب الرمان ، فالمقصود كونه من فعل الله تعالى فقط كيفما كانت .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان وقد أنكروا جميع ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن نظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

* * *

(١) الحديث قطعة من حديث طويل رواه النسائي (٣/ ١٤١) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه. وهو حديث مضطرب الإسناد والمتن وانظر ما قاله العلماء في هذا الجزء النسائي (٣/ ١٤١ ـ ١٤٤).

(٢) أي الانصراف عن مناقشتهم.

(٣) أي في هذا التفصيل والتفريع.

مقدمة ثالثة

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول طالب منكر ، لا دخول مدّع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة[1] ، وأخرى مذهب الكرامية[2] ، وطوراً مذهب الواقفية[3] ، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلباً[4] واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

مقدمة رابعة

من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج ـ إذا ورد عليهم إشكال في معرض الحجاج ـ قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات ، فمن يقلدهم في كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم

---

(١) المعتزلة: فرقة من المتكلمين ينفون القدر، ويخالفون أهل السنة في بعض العقائد، على رأسهم (واصل بن عطاء) الذي اعتزل بأصحابه حلقة الحسن البصري. الواحد: معتزليّ.

(٢) الكرامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام وهم من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه (الملل والنحل) للشهرستاني (١٠٨/١).

(٣) الواقفية: فرقة من المتصوفة والمبطلة فرقة من الشيعة توقفوا على إمامة واحد منهما (محمد بن الباقر وابنه جعفر ووالدهما زين العابدين (الملل والنحل) للشهرستاني (١٦٥/١).

(٤) الإلب: بفتح الهمزة وكسرها: القوم يجتمعون على عداوة الإنسان. يقال: (هم على العدو إلب واحد) أي: مجتمعون عليه بالعداوة.

يُحسن الظن بهم ويقول : لا شك في أن علومهم مشتملة على حلّه ، وإنما يعسر عليّ إدراكه ، لأني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات .

فنقول : أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل ـ وهو الحساب ـ فلا تعلق للإلهيات بها ، وقول القائل : إن فهم الإلهيات يحتاج إليها خُرق[1] ـ كقول القائل : إن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها ، أو الحساب يحتاج إلى الطب . وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل فيرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما تحتها إلى المركز كروي الشكل ، وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الأكر المتحركة في الأفلاك ، وبيان مقدار حركاتها ، فلنسلم لهم جميع ذلك جدلاً أو اعتقاداً . . فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه ـ ولا يقدح[2] ذلك في شيء من النظر الإلهي ، وهو كقول القائل : العلم بأن هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مريد قادر حي ، يفتقر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مثمن ، وأن يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته ، وهذا هذيان لا يخفى فساده . وكقول القائل : إنه لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ، ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث[3] عند كل عاقل .

نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها فهو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة . ونحن لدفع هذا الخبال[4] واستئصال هذه الحيلة في الإضلال ، نرى أن نفرد القول في « مدارك العقول » في هذا الكتاب ـ ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ـ بل نوردها بعبارات المنطقيين ، ونصبّها في قوالبهم ، ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم في هذا

---

(١) الخُرق: الحمق والجهل.

(٢) قدح في نسبه: طعن فيه وعابه وتنقصه.

(٣) المستغثّ من الكلام: الرديء الفاسد.

(٤) الخَبال: الفساد الذي يورث الاضطراب.

الكتاب بلغتهم ـ أعني بعباراتهم في المنطق ـ ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و« قاطيفورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية[1] .

ولكنا نرى أن نورد « مدارك العقول » في آخر الكتاب ، فإنه كالآلة لدرك مقصود هذا الكتاب ، ولكن رب ناظر يستغني عنه في الفهم ، فنؤخره حتى يعرض

(١) يريد الغزالي أن يناظر الفلاسفة بلغتهم، وعلى شرطهم في المنطق، ليبين أنهم لم يفوا بشيء من ذلك في علومهم الإلهية، ولكن ما فعله الغزالي كان أعمق من ذلك في الواقع فهو يريد أن يمحص مزاعم الفلاسفة ليرى منها ما هو ضروري بديهي، وما هو نظري استدلالي، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة، ونزعته سلبية في الغالب، فهو يقول: إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة «إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدَّعٍ مثبت» وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها من غير أن يحلها، وذلك ليبيِّن فساد آرائهم، وتلبيسهم فيها، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون، وليظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور، أو يلزمهم على أصولهم إلزامات لا يقبلها العقل. أما آراؤه الخاصة وإثباتها، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسميه «قواعد العقائد» وهو أحد كتب «الإحياء» يعتني فيه بالإثبات كما اعتنى في التهافت بالهدم، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»، وإذا كان الغزالي قد أبطل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين بل إلى القلب وتصفية الروح لتعرف الحقائق بالذوق.

وهكذا نجد أن الغزالي لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة، وإظهار ما فيها من تناقض وعجز وتلبيس، كما يصرِّح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذي يعتقده هو، وهذه هي الناحية السلبية النقدية أما الناحية الإيجابية الإثباتية، فهي أن الغزالي، بإظهاره فساد مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم، يريد أن يقرر قلة بضاعة العقل في معرفة مسائل الربوبية، وذلك ليمهد نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى التصوف، وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية، على أن للعقل عند الغزالي مهمة لا شك فيها، وهي إدراك التناقض في الآراء والقضايا النظرية، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم وميدان الآراء الدينية. (انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام) لدي بور ص٣١٨ تعليق (١).

عنه من لا يحتاج إليه ، ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الردّ عليهم ، فينبغي أن يتبدىء أولاً بحفظ كتاب « معيار العلم »[1] الذي هو الملقب بالمنطق عندهم .

* * *

ولنذكر الآن بعد المقدمات

(١) هذا الكتاب مطبوع على حدة، وهو موجود.

فهرست المسائل

التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب .

وهي عشرون مسألة :

المسألة الأولى : في إبطال مذهبهم في أزلية العالم .

المسألة الثانية : في إبطال مذهبهم في أبدية العالم .

المسألة الثالثة : بيان تلبيسهم في قولهم : إن الله سبحانه صانع العالم ، وأن العالم صنعه .

المسألة الرابعة : في تعجيزهم عن إثبات الصانع .

المسألة الخامسة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين .

المسألة السادسة : في إبطال مذهبهم في نفي الصفات .

المسألة السابعة : في إبطال قولهم : إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل .

المسألة الثامنة : في إبطال قولهم : إن الأول موجود بسيط بلا ماهيّة .

المسألة التاسعة : في تعجيزهم عن بيان إثبات أن الأول ليس بجسم .

المسألة العاشرة : في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .

المسألة الحادية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .

المسألة الثانية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم ذاته .

المسألة الثالثة عشرة : في إبطال قولهم : إن الأول لا يعلم الجزئيات .

المسألة الرابعة عشرة : في إبطال قولهم : إن السماء حيوان متحرك بالإرادة .

المسألة الخامسة عشرة : في إبطال ما ذكروه من الفرض المحرك للسماء .

المسألة السادسة عشرة : في إبطال قولهم : إن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم .

المسألة السابعة عشرة : في إبطال قولهم : باستحالة خرق العادات .

المسألة الثامنة عشرة : في إبطال قولهم : إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

المسألة التاسعة عشرة : في إبطال قولهم : باستحالة الفناء على النفوس البشرية .

المسألة العشرون : في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التّلذّذ والتألم في الجنة والنار ، باللذات والآلام الجسمانية .

فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية . وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة .

وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة ، وسنورد في كتاب « معيار العلم » من جملة ما يحتاج إليه لفهم مضمون هذا الكتاب إن شاء الله تعالى .

(١)

مسألة

في إبطال قولهم بقدم العالم

تفصيل المذهب :

اختلفت الفلاسفة في قدم العالم ، والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله عز وجل ، ومعلولاً له ، ومساوقاً له[1] ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم الباري تعالى عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان .

وحكي عن أفلاطون أنه قال : العالم مكوّن ومحدَث ، ثم منهم من أوّل كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له .

وذهب جالينوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه « ما يعتقده جالينوس » رأياً إلى التوقف في هذه المسألة ، وأنه لا يدري هل العالم قديم أو محدث ، وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف ، وأن ذلك ليس لقصور فيه ، بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول ، ولكن هذا كالشاذّ في مذهبهم ، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلاً .

إيراد أدلّتهم : لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة ، وما ذكر في الاعتراض عليه لسوّدت في هذه المسألة أوراقاً ، ولكن لا خير في التطويل ، فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكّم ، أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حلّه ، ولنقتصر على إيراد ماله وقع في النفس ، مما يجوز أن ينهض

(١) ساوق فلاناً: تابعه وسايره وجاراه.

مشكّكاً لفحول النظّار ، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خبال ممكن .

ولهذا الفن من الأدلة ثلاثة :

الأول

قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً[1] ، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر منه لأنه لم يكن للوجود مرجّح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل ، إما أن يتجدّد مرجح أو لم يتجدد ؛ فإن لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك ، وإن تجدد مرجّح فمن محدث ذلك المرجّح؟ ولِمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم .

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فإما ألاّ يوجد عنه شيء قط ، وإما أن يوجد على الدوام ، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لِمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه؟ لا يمكن أن يحال على عجزه[2] عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم[3] من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محال . ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدّد غرض ، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها ، بل أقرب ما يُتخيّل أن يقال : لم يُرِدْ وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً ، فيكون قد حدثت الإرادة . وحدوثه في ذاته محال لأنه ليس محل الحوادث ، وحدوثه في غير ذاته لا يجعله مريداً .

(١) قديم بصورة مطلقة، أي في الزمان فلا بدء له، وبالذات فلا علة له، عكس ما قالوا في المادة فهي ليست عندهم قديمة على الإطلاق، بل في الزمان فحسب، لا بالذات لأن وجود الله علة وجودها.

(٢) أي الإله جل جلاله.

(٣) هو الله سبحانه وتعالى.

ولنترك النظر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصلح حدوثه؟! وأنه من أين حدث؟ ولِمَ حدث الآن ولم يحدث قبله؟ أحدث الآن لا من جهة الله؟ فإن جاز حادث من غير محدِث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا أي فرق بين حادث وحادث؟ وإن حدث بإحداث الله ، فلِمَ حدث الآن ولم يحدث قبل؟ ألعدم آلة أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث؟ عاد الإشكال بعينه ، أو لعدم الإرادة؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة ، وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغيّر أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال ، وتقدير تغير حال محال ؛ لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال ، ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة .

فهذا أخيل أدلتهم ، وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الإلهيات أركّ[1] من كلامهم في هذه المسألة ، إذ يقدرون ها هنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منها في غيرها ، فلذلك قدمنا هذه المسألة ، وقدمنا أقوى أدلتهم .

الاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال : بِمَ تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له[2]؟

(١) الركيك: الضعيف.
(٢) أحال: أتى بالمحال وتكلم به. وفي هذا الاعتراض يظهر أثر إمام الحرمين «أستاذ الغزالي» واضحاً في قوله بحرية الإرادة الإلهية التي تخلق العالم في أي وقت تشاء، وفي أي مكان تشاء، وعلى الوجه الذي تشاء، على عكس من نظرية الفيض الضروري عند المشائين الإسلاميين، ويستمر النقاش بين الغزالي والفلاسفة حتى يصل إلى الأصل الرابع عند الجويني وهو استحالة حوادث لا أول لها، ويذكرهم بأصل دليلهم =

فإن قيل : هذا محال بيّن الإحالة ، لأن الحادث موجَب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجِب ، يستحيل وجود موجِب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر ألبتّة ، ثم يتأخر الموجَب ، بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ضروري ، وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجَب بلا موجِب .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغيّر ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك؟!

وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة .

وليست استحالة هذا الجنس في الموجِب والموجَب الضروري الذاتي ، بل وفي العرفي والوضعي ، فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة[1] في الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول إلا أن يعلّق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول الدار ، فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار ، فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر ، فلما لم يكن حاضراً في الوقت ـ وهو الغد

= وهو استبعادهم حدوث حادث من قديم حسب اعترافهم بذلك، ويؤكد لهم أن في العالم حوادث جارية ولها أسباب، فإن استندت هذه الحوادث إلى حوادث وهلم جراً إلى غير نهاية، فإن هذا مستحيل ولا يقره عقل. ولو أمكن لاستغنى الفلاسفة عن الاعتراف بوجود صانع أو إثبات واجب وجود تعتمد عليه الممكنات. أما إذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه سلسلتها، فلا بد أن يكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن ـ على أصل الفلاسفة ـ من تجويز صدور حادث من قديم، وهو المطلوب في الرد بهم عليهم.
(١) البينونة: البعد والانفصال. يقال: بانت المرأة. عن زوجها ومنه: انفصلت بطلاق.

والدخول ـ توقف حصول الموجَب على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجَب إلا وقد تجدّد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخر الموجَب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع وأنه المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله في الإيجابات الذاتية العقلية الضرورية؟!

وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا بمانع ، فإن تحقق القصد والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود ، وإنما يتصور ذلك في العزم ؛ لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد ـ هو انبعاث في الإنسان بتجدّد حال الفعل ـ .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود إلا بمانع ، ولا يتصور تقدم القصد . فلا يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا ، فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت أن تسميه ، لِمَ حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك؟ فإما أن يبقى حادث بلا سبب ، أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجِب بتمام شروطه ، ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجَب ، ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها ، بل آلاف سنين لا تنقص شيئاً منها ، ثم انقلب الموجَب بغتة من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهو محال في نفسه .

والجواب : أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؟ وعلى لغتكم في المنطق ، أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدّين بحدّ أوسط أو من غير حد أوسط؟ فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري ، فلا بدّ من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشاركم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة بحدوث العالم بإرادة قديمة

لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد؟ ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ؛ فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدلّ على استحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة . وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجِب بتمام شروطه من غير موجَب ، ومجوّز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات ، من غير أن يوجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله سبحانه ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث ، وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكلّ واحد . فلو قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة . والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه ـ تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزّائغين علواً كبيراً ـ لم يكن يعلم صنعته ألبتَّة .

بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة[1] فنقول : بمَ تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً ، فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زُحل في ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ، فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة ، ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة .

(١) أي مسألة القدم.

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته ضرورة ، فبماذا تنفصلون عن قوله؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وِتر[1]؟ أو شفع ووتر جميعاً؟! أو لا شفع ولا وتر؟ فإن قلتم شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه ضرورة ، وإن قلتم : شفعٌ ، فالشفع يصير وتراً بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً ، فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفع ولا وتر .

فإن قيل : إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي ، وما لا يتناهى فلا يوصف به . قلنا : فجملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشر كما سبق ، ثم لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر ، فبماذا تنفصلون عن هذا؟

فإن قيل : محل الغلط في قولكم : إنه جملة مركبة من آحاد ، فإن هذه الدورات معدومة ، أما الماضي فقد انقرض ، وأما المستقبل فلم يوجد بعد ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، ولا موجود ها هنا .

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه ، سواء كان المعدود موجوداً باقياً ، أو فانياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأفراس ، لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً ، سواء قدرناها موجودة أو معدومة ، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ، على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغايرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهي وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر ، فبم تنكرون على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره (ابن سينا) ، ولعله مذهب (أرسطوطاليس) .

فإن قيل : فالصحيح رأي (أفلاطون) وهو أن النفس قديمة ، وهي واحدة

(1) الشفع: هو الذي ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلاً، والوتر هو الذي لا ينقسم إلى متساويين كالتسعة (انظر الاقتصاد في الاعتقاد) ص٩٠ طبعة دار الأمانة تقديم الدكتور عادل العوا.

وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتّحدت .

قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ؛ فإنا نقول : نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره؟ فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ، ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي صفات ذاتية للنفوس داخلةٌ مع النفوس في كل إضافة .

وإن قلتم : إنه غيره ، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عِظم في الحجم وكمية مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ، ثم يعود ويصير واحداً ، بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية ، كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ، ثم يعود إلى البحر . فأما ما لا كمّية له فكيف ينقسم؟

والمقصود من هذا كله ، أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة ، وأنهم لا ينفصلون عمّن يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم ، وهذا لا مخرج عنه .

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم ، في أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبر ولم يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترك متناه أو غير متناه؟ فإن قلتم : متناهٍ ، صار وجود الباري سبحانه متناهي الأول ، وإن قلتم : غير متناه ، فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها .

قلنا : المدة والزمان مخلوقان عندنا ، وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني .

فإن قيل : فبمَ تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه آخر؟ وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميّز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده ، وليس محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً؟ بل في البياض والسواد والحركة والسكون ، فإنكم تقولون : يحدث البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض ،فلمَ تعلقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد؟ وما الذي ميّز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به؟ ونحن نعلم بالضرورة أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص ، ولو جاز ذلك ، لجاز أن

يحدث العالم ـ وهو ممكن الوجود ، كما أنه ممكن العدم ـ ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الإمكان بغير مخصّص .

وإن قلتم : إن الإرادة خصّصت ، فالسؤال عن اختصاص الإرادة ، وأنها لمَ اختصت؟[1] فإن قلتم : القديم لا يقال له لِمَ؟ فليكن العالم قديماً ، ولا يطلب صانعه وسببه ، لأن القديم لا يقال فيه : لِمَ؟ فإن جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين ، فغاية المستبعد أن يقال : العالم مخصوص بهيئات مخصوصة ، كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلاً منها ، فيقال : وقع كذلك اتفاقاً ، كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت ، وهيئة دون هيئة اتفاقاً .

وإن قلتم : إن هذا السؤال غير لازم ، لأنه وارد على كل ما يريده الباريء ، وعائد على كل ما يقدره ، فنقول : لا ، بل هذا السؤال لازم ، لأنه عائد في كل وقت ، وملازم لمن خالفنا على كل تقدير .

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدّين ، ولم يكن بدّ من مخصّص يخصص الشيء عن مثله ، فقيل : للقديم ـ وراء القدرة ـ صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، فقول القائل : لمَ اختصت الإرادة بأحد المثلين؟ كقول القائل : لِمَ اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله .

فإن قيل : إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول ، بل هو متناقض فإن كونه مثلاً ، معناه أنه لا تميز له ، وكونه مميزاً معناه أنه ليس مثلاً . ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلّين متماثلان من كل وجه ، لأن هذا في محل ، وذاك في محل آخر ، وهذا يوجب التميز ، ولا السوادين[2] في وقتين في محل واحد

(١) أي أن السؤال قائم. والإرادة القديمة عند الفاعل هي التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاءت.

(٢) يعني وألا يظن السوادين في وقتين . . .

متماثلان مطلقاً ، لأن هذا فارق ذلك في الوقت ، فكيف يساويه من كل وجه؟! وإذا قلنا : السوادان مثلان ، عنينا به في السوادية مضافاً إليهما على الخصوص لا على الإطلاق ، وإلا فلو اتّحد المحل والزمان ولم يبق تغاير ، لم يعقل سوادان ، ولا عقلت الاثنينية أصلاً .

يحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعار من إرادتنا ، ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله ، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه ، لم يمكن أن يأخذ أحدهما ، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن ، أو أخفّ ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين ، أو سبب من هذه الأسباب ، إما خفيّ وإما جليّ ، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال .

والاعتراض من وجهين :

الأول ، أن قولكم : إن هذا لا يتصور ، عرفتموه ضرورة أو نظراً؟! ولا يمكن دعوى واحد منهما ، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة ، تضاهي المقايسة في العلم ، وعلم الله سبحانه يفارق علمنا في أمور كثيرة ، فلم تبعد المفارقة في الإرادة ، بل هو كقول القائل : ذاتٌ موجودة لا خارج العالم ولا داخله ، ولا متصلاً ولا منفصلاً ، لا يعقل ، لأنا لا نعقله في حقنا ، قيل : هذا عمل توهمك ، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاءَ إلى التصديق بذلك ، فبمَ تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة ، فلْتُسمَّ باسم آخر ، فلا مُشاحّةَ[1] في الأسماء ، وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله تعالى ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ، على أنه في حقنا لا نسلّم أن ذلك[2] غير متصور ، فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي . المتشوّف[3] إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما

(١) شاح فلاناً: خاصمه وماحكه. يقال (لا مُشاحّة في الاصطلاح) أي لا مجادلة فيما تعارفوا عليه.

(٢) يعني ترجيح الإرادة أحد الأمرين المتساويين على الآخر.

(٣) تشوّف فلان إلى الشيء: تطلع إليه ونظر وطمح ببصره إليه.

لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من المخصّصات من الحسن أو القرب أو تيسّر الأخذ ، فإنا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ .

فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه قطّ ، وهو حماقة ، وفرضه ممكن ، وإما أن تقولوا : التساوي إذا فرض ، بقي الرجل المتشوّف أبداً متحيراً ، ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الفرض ، وهو أيضاً محال يُعلم بطلانه ضرورة ، فإذن لا بد لكل ناظر شاهداً أو غائباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

الوجه الثاني في الاعتراض : هو أنا نقول : أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد من سببه الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها ، فلم اختص ببعض الوجوه؟! واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلي للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد ، وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام ، وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير ، والكثير يفارق القليل فيما يراد منه ، فليست متماثلة بل هي مختلفة ، إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها ، وإنما تدرك الحكمة في بعضها ، كالحكمة في مَيْل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة في الأوج والفلك الخارج عن المركز ، والأكثر لا يدرك السرّ فيها ، ولكن يعرف اختلافها ، ولا يبعد أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به ، وأما الأوقات فمتشابهة قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام ، ولا يمكن أن يُدّعى أنه لو خلق بعدما خلق ، أو قبله بلحظة لما تصور النظام ، فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة .

فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال إذ قال قائلون : خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه ، لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكن أن يقدّر فيهما اختلاف ،

أحدهما : اختلاف جهة الحركة ، والآخر : تعيّن موضع القطب في الحركة على المنطقة .

أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان ، وكرة السماء متشابهة الأجزاء ، فإنها بسيطة ، لا سيما الفلك الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مكوكب أصلاً ، وهو متحرك على قطبين : شمالي وجنوبي ، فنقول : ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويتصور أن يكونا هما القطبين ، فلِمَ تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات؟ ولِمَ لمْ يكن خط المنطقة ماراً بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة؟ فإن كان في مقدار كبر السماء وشكله حكمة ، فما الذي ميز محل القطب عن غيره ، حتى تعين لكونه قطباً ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية؟! وهذا لا مخرج عنه .

فإن قيل : لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلاً للقطب حتى يثبت ، فكأنه لا يفارق مكانه وحيّزه[1] ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الأسامي ، وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأفلاك ، والقطب ثابت الوضع ، فلعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت الوضع من غيره .

قلنا : ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة ، وأنها ليست متشابهة الأجزاء ، وهو على خلاف أصلكم ، إذ أحد ما استدللتم به على لزوم كون السماء كرى الشكل أنه بسيط الطبيعة متشابه لا يتفاوت ، وأبسط الأشكال الكرة ، فإن التربيع والتسديس وغيرهما ، يقتضي خروج زوايا وتفاوتها ، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط ، ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع[2] الإلزام به ، فإن السؤال في تلك الخاصية قائم ، إذ سائر الأجزاء ، هل كان قابلاً لتلك الخاصية أم لا؟! فإن قالوا : نعم ، فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها؟ وإن قالوا : لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع ، وسائر الأجزاء لا تقبلها ،

(١) الحيّز : المكان.
(٢) بمعنى لا يقتصر الإلزام به.

فنقول : سائر الأجزاء من حيث إنها جسم قابل للصور ، متشابهة بالضرورة ، وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع بمجرد كونه جسماً ، ولا بمجرد كونه سماء ، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء ، فلابد أن يكون تخصيصه به ، بتحكم ، أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وإلا فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية ، يستقيم لخصومهم قولهم : إن أجزاء السماء في قبول المعنى الذي لأجله صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع ، متساوية ، وهذا لا مخرج منه .

الإلزام الثاني : تعين جهة حركة الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس ، مع تساوي الجهات ، ما سببها ، وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فرق؟

فإن قيل : لو كان الكل يدور من جهة واحدة ، لما تباينت أوضاعها ، ولم تحدث مناسبات الكواكب ، بالتثليث والتسديس ، والمقارنة وغيرها ، ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط ، وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم .

قلنا : لسنا نلتزم عدم اختلاف جهة الحركة بل نقول : الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب ، والذي تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق ، وما تحته بالعكس في مقابلته فيحصل التفاوت ، وجهات الحركة بعد كونها دورية ، وبعد كونها متقابلة متساوية ، فلِمَ تميزت جهة عن جهة تماثلها؟

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان ، فكيف تتساويان؟

قلنا : هذا كقول القائل : التقدم والتأخر في وجود العالم متضادان ، فكيف يدعى تساويهما؟! وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود ، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها في الوجود ، فكذلك يعلم تساوي الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها ، فإن ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه ، كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً .

الاعتراض الثاني : على أصل دليلهم أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من

قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات . وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم .

فإن قيل : نحن لا نبعد صدور حادث من قديم أيّ حادث كان ، بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم ، إذ لا يفارق حال الحدوث ما قبله في ترجح جهة الوجود ، لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب ، فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل ، وحضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى .

قلنا : فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم ، فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه .

فإن قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً ، والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك ، أعني الحركة الدورية ، وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها من التثليث والتربيع والتسديس ، وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ، وبعضها نسبة إلى الأرض كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع ، والبعد عن الأرض بكون الكوكب في الأوج ، والقرب بكونه في الحضيض ، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشمال والجنوب ، وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة ، فموجبها الحركة الدورية ، وأما الحوادث فيما يحويه مقعّر فلك القمر ، وهو العناصر الأربعة[1] ، بما يعرض فيها من كون وفساد ، وامتزاج وافتراق ، واستحالة من صفة إلى صفة ، فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل ، وبالآخرة تنتهي

(١) العناصر عند القدماء أربعة وهي: النار، والهواء، والماء، والتراب.

مبادىء أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض .

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية ، مستندُ الحوادث كلها ، ومحركُ السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم[1] أن الحركة الدورية التي هي موجبها أيضاً قديمة ، ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أي كانت دائرة أبداً .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ، فإنه دائم أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ، فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن . فهو من حيث إنه حادث بأجزائه وإضافاته ، مبدأ الحوادث ، ومن حيث إنه أبديّ متشابه الأحوال ، صادر عن نفس أزلية ، فإن كان في العالم حوادث فلا بدّ من حركة دورية ، وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم ، فإن الحركة الدورية التي هي المستند حادثة أم قديمة؟ فإن كانت قديمة فكيف صار مبدأ لأول الحوادث؟ وإن كان حادثاً افتقر إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر . وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أي هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت ، فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد؟ فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض؟! وإن كان من حيث إنه متجدد ، فما سبب تجدده في نفسه؟ فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلل ، فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه ، كيلا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون[2] الكلام وفنونه ، على أنا

(١) لا جَرَم: لا بُدّ ولا محالة. وتأتي بمعنى (حقاً).
(٢) الشُّجَن: الشعبة من كل شيء، وفي المثل (الحديث ذو شجون): فنونٌ وشعب تتداعى.

سنبيّن أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ؛ فإن جميع الحوادث مخترعة لله سبحانه ابتداء ، ونبطل ما قالوه : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار حركة نفسية كحركتنا[1] .

(١) يقول الغزالي في «المنقذ من الضلال»: فإن الفلاسفة ـ كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم ـ يجعلون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة، ولكن الغزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاطرها، وإذا قيل: إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز، لأن الفاعل عند الغزالي لا يسمى فاعلاً صانعاً لمجرد كونه سبباً، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار مع العلم بالشيء. (انظر المنقذ من الضلال) ص٤٩.

دليل ثانٍ لهم في المسألة[١]

(١) هذا الدليل يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة، يقول الفلاسفة إن تقدم الباري على العالم، إما أن يكون تقدماً بالذات، فيكونا قديمين، وأحدهما متقدم على الآخر بالذات، وإما أن يكون الباري متقدماً على العالم بالزمان، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوماً، فيكون الزمان زمان لا نهاية له فالزمان قديم وإذا وجد قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته. أي وجب قدم هذا العالم المادي المتحرك.

ومعنى تقدم الله على العالم والزمان إنه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه عالم، فأما المفهوم الثالث «وهو الزمان» الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم، لأن الوهم يعجز عن تصور الوجود ابتداء إلا مع تقدير «قبل» له، وهو كذلك يعجز عن تصور تناهي الجسم، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً، إما خلاء وإما ملاء وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل، «والغزالي» يعتمد في نفيه لتقدير شيء ممتد «وهو الزمان» قبل وجود العالم على مقابلة الزمان للمكان لإثبات تناهي الزمان، وكما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد وأحالوا وجود شيء خارج عنه، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم، فكذلك الغزالي يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله، لأن ذلك، في نظره من عمل الوهم، وهو في هذه المسألة خاصة يعارض الإشكال بإشكال مثله.

وللفلاسفة دليل آخر قالوا: إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه وإنما الحادث هو الصور والكيفيات وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، ولما كان الإمكان وصفاً حاصلاً له قبل وجوده وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته فلا بد له من محل يضاف إليه وهو المادة.

يجيب الغزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها فكل ما قدّر العقل وجوده، فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً» وللغزالي أدلة منها:

١ـ لو احتاج الممكن إلى إمكان الوجود يضاف إليه، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه، وليس للمحال مادة يطرأ عليها فكذلك الممكن.

٢ـ نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة، وهي ليست بجسم ولا مادة ولا تنطبع في المادة، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا، ولها إمكان قبل حدوثها ولا مادة لها. ولا يطعن في كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم، وأن العلم يستدعي =

زعموا أن القائل: بأن العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين ـ فإنه بالطبع، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ـ أو كتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظلّ التابع له، وكحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء، فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علة وبعضها معلول، إذ يقال: تحرك الظلّ لحركة الشخص، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء، ولا يقال: تحرك الشخص لحركة الظل، وتحركت اليد لحركة الماء، وإن كانت متساوية.

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً، وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان، فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان

= معلوماً، وهو تابع للمعلوم، لأن الفلاسفة يقولون: إن الكليات ثابتة في العقل، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية.

نلاحظ أن الغزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة، ثم عاد فقال: إن الزمان مخلوق، وهذه المسألة أحدثت كثيراً من الجدال فإذا كان العالم حادثاً، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله: هل هي متناهية أم غير متناهية؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة، فلا زمان قبل خلق العالم، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم، وهو منزه عن التغير، فلا يقع تحت زمان كزماننا، وإن كان وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد.

أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول، لو كان الباريء علة تامة للعالم، بالمعنى الطبيعي لكلمة «علة»، لوجد عنها العالم دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض، بل الباريء علة خالقة مريدة مبدعة، وهذا يدل عليه نظام هذا العالم.

ومحصل رأي الغزالي أن الزمان أمر نسبي، وهو حادث، لأنه ناشيء عن حركة العالم، وهي عنده حادثة، أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم.

انظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام» للأستاذ دي بور ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريده

العالم فيه معدوماً ، إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ، فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته .

الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ولا زمان ، ثم كان ومعه عالم وزمان ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط ، والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام .

فإن قيل : لقولنا كان الله سبحانه ولا عالم . مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلاً ، ولم يصح أن نقول : كان الله ولا عالم ، بل الصحيح أن نقول : يكون الله ولا عالم ، ونقول للماضي : كان الله ولا عالم ، فبين قولنا : « كان » و« يكون » فرق ، إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر ، فلنبحث عما يرجع إليه الفرق ، ولا شك في أنهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم ، بل في معنى ثالث ، فإنا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل : كان الله تعالى ولا عالم ، قيل لنا : هذا خطأ ، فإن « كان » إنما يقال على ما مضى ، فدلّ أن تحت لفظ « كان » مفهوماً ثالثاً ، وهو الماضي ، والماضي بذاته هو الزمان ، والماضي بغيره هو الحركة ، فإنها تمضي بمضي الزمان ، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم .

قلنا : المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات ، والأمر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنا لو قدّرنا عدم العالم

في المستقبل ، ثم قدرنا له بعد ذلك وجوداً ثانياً ، لكنا عند ذلك نقول : كان الله تعالى ولا عالم ، ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الول ، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود ، وآية أن هذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي ، وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « القبل الذي لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان ، وهو كعجز الوهم عن أن يقدّر تناهي الأجسام فيما يلي الرأس مثلاً إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً ، إمّا ملاء وإما خلاء ، وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد أبعد منه ، كاع[1] الوهم عن الإذعان لقبوله ، كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم (قبلٌ) هو وجود محقق ، نفر الوهم أيضاً عن قبوله ، وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء ، هو بعد لا نهاية له ، بأن يقال له : الخلاء ليس مفهوماً في نفسه ، وأما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره . فإذا كان الجسم متناهياً ، كان البعد الذي هو تابع له متناهياً ، فانقطع[2] أن الخلاء والملاء غير مفهوم ، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله . وكذلك يقال : كما أن البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ، وكما أنه قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم ، منه من إثبات بعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه ، يمنع من تقدير بعد زماني وراءه ، وإن كان الوهم متشبثاً بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه[3] ، ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه ـ عند الإضافة ـ إلى « قبل » و« بعد » ، وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه ـ عند الإضافة ـ إلى « فوق » و« تحت » ، فإن جاز إثبات « فوق » لا فوق فوقه ، جاز إثبات « قبل » ليس قبله « قبل » محقق ، إلا خيال وهمي كما في الفوق ، وهذا لازم فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

---

(١) كاعَ عن الشيء يكيع: إذا هابه وجبُن عنه.

(٢) أي ثبت.

(٣) ارعوى عن الشيء ارعواءً: كفّ عنه ورجع.

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ، لأن العالم ليس له « فوق » ولا « تحت » لأنه كريّ ، وليس للكرة « فوق » ولا « تحت » بل إن سميت جهة « فوقاً » فمن حيث أنها تلي رأسك ، والأخرى « تحتاً » من حيث أنه يلي رجلك ، فهو اسم تجدد له بالإضافة إليك ، والجهة التي هي « تحت » بالإضافة إليك ، هي « فوق » بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفاً يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك ، بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً ، هي بعينها تحت الأرض ليلاً ، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور[1] ، وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخراً ، وهو كما لو قدرنا

---

(١) يقول الإمام الجويني في «رسالة في الاستواء والفوقية» فصل: في تقريب مسألة الفوقية من الأفهام بمعنى من علم الهيئة (طبع دار المعرفة) دمشق: لا ريب أن أهل هذا العلم حكموا بما اقتضته الهندسة وحكمها صحيح لأنه ببرهان لا يكابر الحس فيه، بأن الأرض في جوف العالم العلوي، وأن كرة الأرض في وسط السماء كبطيخة في جوف بطيخة، والسماء محيطة بها من جميع جوانبها، وأن سفل العالم هو جوف كرة الأرض السابعة، وهو المركز، ونحن نقول: جوف الأرض السابعة، وهم لا يذكرون السابعة، وهذه القاعدة عندهم ضرورية لا يكابر الحس فيها أن المركز هو جوف كرة الأرض، وهو منتهى السفل والتحت، وما دونه لا يسمى تحتاً، بل لا يكون تحتاً ويكون فوقاً. بحيث لو فرضنا خرق المركز وهو سفل العالم إلى تلك الجهة لكان الخرق إلى جهة فوق، ولو نفذ الخرق جهة السماء من تلك الجهة الأخرى لصعد إلى جهة فوق. وبرهان ذلك لو فرضنا مسافراً سافر على كرة الأرض من جهة المشرق إلى جهة المغرب، وامتد مسافراً لمشى على الكرة إلى حيث ابتدأ بالسير، وقطع الكرة مما يراه الناظر أسفل منه، وهو في سفره هذا لم تبرح الأرض تحته والسماء فوقه، فالسماء التي يشهدها الحس تحت الأرض، هي فوق الأرض لا تحتها، لأن السماء فوق الأرض بالذات، فكيف كانت السماء كانت فوق الأرض، من أي جهة فرضتها، ومن أراد معرفة ذلك فليعلم أن كرة الأرض النصف الأعلى منها ثقله على المركز، والنصف الأسفل منها ثقله على النصف الأعلى أيضاً إلى جهة المركز، والنصف الأسفل هو أيضاً فوق النصف الأعلى كما أن النصف الأعلى فوق النصف الأسفل، ولفظ الأسفل فيه مجاز بحسب ما يتخيل الناظر، وكذلك كرة الماء محيطة بكرة الأرض إلا سدسها، والعمران على ذلك السدس، والماء فوق الأرض كيف كان، وإن كنا نرى الأرض مدحية على الماء، فإن الماء فوقها، وكذلك كرة الهواء محيطة بكرة الماء وهي فوقها، =

خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر دقيق ، واصطلحنا على أن نسمي الجهة التي تلي الدقيق « فوقاً » إلى حيث ينتهي ، والجانب الآخر تحتاً ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم ، بل هي أسامي مختلفة ، قيامها بهيئة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل ، فالفوق والتحت نسبة محضة إليك ، لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه . وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده ، فذاتيّ له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخراً ، ولا العدم المقدر عند إفناء العالم ، الذي هو عدم لاحق يُتصور أن يصير سابقاً ، فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول ، والثاني آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان ، لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الإضافات إليه ألبتة بخلاف « الفوق » و« التحت » . فإذن أمكننا أن نقول : ليس للعالم « فوق » ولا « تحت » ، ولا يمكنكم أن تقولوا : ليس لوجود العالم « قبل » ولا« بعد » ، وإذا ثبت « القبل » و« البعد » فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه « بالقبل » و« البعد » .

قلنا : لا فرق ، فإنه لا غرض في تعيين لفظ « الفوق » و« التحت » ، بل نعدل إلى لفظ « الداخل » و« الخارج » ونقول : للعالم داخل وخارج ، فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء؟ فسيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له ، فكذلك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم « قبل »؟ قلنا : إن عُني به هل لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتدأ فله « قبل » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي ، وإن عنيتم « بقبل » شيئاً آخر فلا قبل للعالم ، كما أنه إذا عُني بخارج العالم شيء سوى السطح ، قيل : لا خارج للعالم ، فإن قلتم : لا يعقل مبدأ وجود لا « قبل » له ، فيقال : ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له . فإن قلت : « خارجه » سطحه الذي هو منقطعه لا غير ، قلنا : « قبله » بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير .

= وإذا كان الأمر كذلك فالسماء التي تحت النصف الأسفل من كرة الأرض هي فوقه لا تحته، لأن السماء على الأرض كيف كانت فعلوُها على الأرض بالذات فقط، لا تكون تحت الأرض بوجه من الوجوه).

بقي أن نقول : لله وجود ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات شيء آخر ، والذي يدل على أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان ، فإن الخصم وإن اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا حدوثه ، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه . هذا في الجسم ، فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا « قبل » له . وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديراً وفرضاً . وهذا[1] مما لا يمكن وضعه في الوهم ، كما في المكان فإن من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد ، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ، ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل ، لم يلتفت إلى الوهم ، فكذلك صريح العقل لا يمنع وجوداً مفتتحاً ليس قبله شيء ، وإن قصر الوهم عنه فلا يُلتفت إليه ؛ لأن الوهم لما لم يألف جسماً متناهياً إلا وبجنبه جسم آخر ، أو هواء تخيله خلاء ، لم يتمكن من ذلك في الغائب ، فكذلك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد شيء آخر ، فكاع عن تقدير حادث ليس له « قبل » هو شيء موجود قد انقضى . فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة ، والله أعلم .

صيغة ثانية لهم في إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك في أن الله عندكم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ، ومئة سنة ، وألف سنة ، وما لا نهاية له ، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية ، فلا بدّ من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتدّ مقدّر ، بعضه أمدّ وأطول من البعض .

فإن قلتم : لا يمكن إطلاق لفظ « السنين » إلا بعد حدوث الفلك ودورانه ، فلنترك لفظ « السنين » ولنورد صيغة أخرى فنقول : إذا قدّرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثلاً ، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومئة دورة؟ فإن قلتم :

(١) إشارة إلى خلاف معتقد الفيلسوف في الزمان.

لا ، فكأنه انقلب القديم من العجز إلى القدرة ، أو العالم من الاستحالة إلى الإمكان . وإن قلتم : نعم ، ولابدّ منه ، فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومئتي دورة؟ ولا بد من نعم ، فنقول : هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ، ثالثاً ـ وإن كان هو الأسبق ـ فهل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانياً وكان ينتهي إلينا بألفي ومئتي دورة ، والآخر[1] بألف ومئة دورة ، وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها؟ فإن قلتم : نعم ، فهو محال ، إذ يستحيل أن تتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد ، والأعداد متفاوتة ، وإن قلتم : إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألف ومئتي دورة ، لا يمكن أن يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي إلينا بألف ومئة دورة ، بل لابد أن يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الأول وسميناه الأول ، لأنه أقرب إلى وهمنا ، إذ ارتقينا من وقتنا إليه في التقدير ، فيكون قدر إمكان هو ضعف إمكان آخر ، ولا بد من إمكان آخر هو ضعف الكلّ .

فهذا الإمكان المقدر بالكمية ، الذي بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم ، لا حقيقة له إلا الزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يُقدّر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة فتستدعي ذا كمية ، وليس ذلك إلا الحركة ، والكمية[2] إلا الزمان الذي هو قدر الحركة ، فإذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان .

الاعتراض : إن كل هذا من عمل الوهم ، وأقرب طريق في دفعه ، المقابلة للزمان بالمكان ، فإنا نقول : هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا : لا ، فهو تعجيز ، وإن قالوا : نعم ، فبذراعين وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتقي إلى غير نهاية ، فنقول : في هذا إثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية ، إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة ما يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الأكبر بذراع ، فوراء العالم بحكم هذا ، كمية ، فتستدعي ذا كمّ وهو

(١) يعني العالم الذي سماه «ثانياً».

(٢) أي وليست الكمية إلا الزمان.

الجسم أو الخلاء ، فوراء العالم خلاء أو ملاء ، فما الجواب عنه؟ وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع ثم بذراعين ، وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الخلاء والشغل للأحياز؟ إذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقداراً ، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً؟! وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق .

فإن قيل : نحن لا نقول : إن ما ليس بممكن فهو مقدور ، وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدوراً .

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة[1] للعقل ، فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ، والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات ، وإليه ترجع المُحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد .

الثاني : أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ؛ فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن ، والواجب مستغنٍ عن علة ، فقولوا بما قاله الدهريّون[2] من نفي الصانع ، ونفي سبب هو مسبّب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

الثالث : هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ، فنقول : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان ، فإن قلتم : فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة ، قلنا : لا ، لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً ، وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز ، وإن قلتم : إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً ، قلنا : ولم يستحيل أن

(١) المكابرة: المعاندة.
(٢) الدهريّون: الملحدون لا يؤمنون بالآخرة، ويقولون ببقاء الدهر.

يكون ممتنعاً في حال ممكناً في حال ، كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر ، وإذا أخذ لا معه أمكن ، فإن قلتم : الأحوال متساوية قلنا لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار ممكناً ، وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفرٍ ممتنعا؟ فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا .

فهذه طريق المقاومة .

والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه من تقدير الإمكانات لا معنى له ، وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبداً ، إن أراده ، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ، إلا أن يضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر .

دليل ثالث لهم على قدم العالم

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له ، أي لم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ، فإن معنى قولنا : إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً ، وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صحّ قولنا إن الإمكان له أول ، فإذا صح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ، ولا كان الله تعالى عليه قادراً .

الاعتراض أن يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويُتصور إحداثه فيه ، وإذا قدّر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن ، بل كما يقال : الممكن

جسم متناهي السطح ، ولكن لا تتعيّن مقاديره في الكبر والصغر ، فكذلك الممكن الحدوث ، ومبادىء الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعيّن ، فإنه الممكن لا غير .

دليل رابع[1]

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، إذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد .

وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قطّ ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدلّ على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي ، لا قِوامَ له بنفسه[2] ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محلّ إلا المادة ، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات . فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ، وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غير مضاف إلى شيء ، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدوراً ، وكون القديم قادراً عليه ، لأنا لا نعرف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول هو مقدور ، لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن ،

(١) قال الغزالي أول المسألة: هذا الفن من الأدلة ثلاثة، وقد فهم الدكتور سليمان دنيا من ذلك أنه متناقض بإضافته دليلاً رابعاً والحقيقة أن الدليل الرابع قائم أيضاً على فكرة الإمكان التي تقول بوجود مادة قديمة. وربما كان هذا الدليل إلزاماً من الغزالي على المشائين (الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي) د. محمد جلال شرف.

(٢) قِوام الأمر: نظامه وعماده، وما يكوم به.

فإن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور ، فكأنا قلنا : هو مقدور لأنه مقدور ، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدلّ أن كونه ممكناً قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعي معلوماً ، فالإمكان المعلوم غير العلم لا محالة ، ثم هو وصف إضافي ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادة ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال .

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه مستحيلاً ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه ، سميناه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود ، حتى تُجعل وصفاً له بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ويقال : إنه إمكانه لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه ، وليس للممتنع في ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها المحال ، حتى يضاف الامتناع إلى المادة .

والثاني : أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطرأان عليه حتى يقال : معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسودّ وأن يبيضّ ، فإذن ليس البياض في نفسه ممكناً ، ولا له نعت الإمكان . وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد في ذاته ، أهو ممكن أو واجب ، أو ممتنع؟ ولا بد من القول بأنه ممكن ، فدلّ أن العقل[1] في القضية بالإمكان ، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان .

والثالث : أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة في مادة ، وهي حادثة على ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانها وصف

(١) أي في القضاء.

إضافي ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل ، فإلى ماذا يرجع؟! فينقلب عليهم هذا الإشكال .

فإن قيل : ردّ الإمكان إلى قضاء العقل محال ، إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان ، فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه ، والعلم لو قدر عدمه ، لم ينعدم المعلوم ، والمعلوم إذا قُدر انتفاؤه انتفى العلم . فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكنا نقول : لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات في أنفسها ممكنات في أنفسها ، ولكن العقول غفلت عنها ، ولو عدمت العقول والعقلاء لبقي الإمكان لا محالة .

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها ، فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه ، ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً عليه أن يسودّ مع وجود البياض ، فلابد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة ، فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع مضافاً إليه . وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الموجود الواجب .

وأما الثاني : وهو كون السواد في نفسه ممكناً فغلط ، فإنه إن أخذ مجرداً دون محل يحلّه ، كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر في هيئة جسم ، فالجسم مهيأ لتبدل هيئة ، والتبدل ممكن على الجسم ، وإلا فليس للسواد نفس مفردة ، حتى توصف بإمكان .

وأما الثالث : وهو النفس فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان ، فلا يلزم على هذا ما قلتم . ومن سلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام « جالينوس » فتكون في مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها ، وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة ، فمعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة ، فيكونِ الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ، فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها ، إذ هي المدبرة والمستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق .

والجواب : أن ردّ الإمكان والوجوب والامتناع إلى قضايا عقلية صحيح ، وما ذكروه من أن معنى قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعي معلوماً ، فنقول له : معلوم كما أن اللّونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم ، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية ، وهي محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية ، فإذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ، ولا يُتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان ، وتثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ، ويقال : هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، فإن لم يمتنع هذا ، لم يمتنع ما ذكرناه .

وأما قولهم : لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم ، فنقول : ولو قدر عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم؟ فإذا قالوا : نعم ، إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول ، فكذلك قولنا في الإمكان ، ولا فرق بين البابين ، وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله سبحانه ، فكذا القول في الإمكان ، فالإلزام واقع ، والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

وأما العذر عن « الامتناع » بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشيء ، إذ يمتنع عليه ضدّه ، فليس كل محال كذلك ، فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس ثمّتَ مادة يضاف إليها الامتناع ، فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، أن انفراد الله تعالى بذاته ووجوده واجب ، والانفراد مضاف إليه ، فنقول : ليس بواجب على أصلهم ، فإن العالم موجود معه ، فليس منفرداً ، فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب ، ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إلى الله تعالى ، قلنا : نعني أن انفراد الله تعالى عنها ليس كانفراده عن النظير ، فإن انفراده عن النظير واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب ، فنتكلّف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة ، كما تكلفوه في ردّ الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب ، ثم بإضافة الانفراد إليه بنعت الوجوب .

وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات منفردة ، إن عُني بذلك

في الوجود فنعم ، وإن عُني بذلك في العقل فلا ؛ فإن العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالإمكان في ذاته .

ثم إن العذر باطل بالنفوس الحادثة ، فإن لها ذواتاً مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس ثَمّت ما يضاف إليه ، وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس ، فهذه إضافات بعيدة ، فإن اكتفيتم بهذا فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقه أن يحدثه ، فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه ، كما أنه إضافة إلى البدن المنفعل مع أنه لا تنطبع فيه ، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذا لم يكن انطباع في الموضعين .

فإن قيل : فقد عوّلتم[1] في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تحلّوا ما أوردوه من الإشكالات .

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحلّ وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ، ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم ، ولم نتطرق للذّبّ[2] عن مذهب معين ، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث ؛ إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القِدم ، وأما إثبات المذهب الحق فسنصنّف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله تعالى ، ونسميه « قواعد العقائد »[3] ونعتني فيه بالإثبات ، كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم ، والله أعلم .

(١) عوّل على فلان: استعان به واعتمد عليه.
(٢) ذبّ عنه ذبّاً: دفع عنه.
(٣) ألف الغزالي هذا الكتاب، وجعله فصلاً من فصول كتاب (الإحياء).

مسألة

في إبطال قولهم في أبديّة العالم والزمان والحركة

ليُعلمْ أن هذه المسألة فرع للأولى ، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدي لا نهاية لآخره ، ولا يُتصوّر فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبديّة ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق . فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلّته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة ، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جارٍ في الانقطاع ، وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بُعدٌ » ففيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإنا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ؛ إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف[1] ، فإنه قال : كما

(١) أبو الهذيل العلاّف: (١٣٥ ـ ٢٢٦ هـ) مولى عبد القيس، وشيخ المعتزلة البصريين. وهو يقرر أن فناء العالم على أساس نهاية الحركة وعدم أزليتها وأبديتها فذهب إلى أن سكون أهل الجنة حيث تنقطع حركاتهم فيسكنون سكوناً دائماً، متلذذين بلذات باقية. وقد بنى هذا القول على أساس أن للأشياء نهاية وكل وجميع وغاية، ولمقدرات الله =

يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذلك في المستقبل ، وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً[1] ، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوقاً ، وإذ قد تبيّن أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوّز إبقاءه وإفناءه فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع ، فهو محال ، لأنهم يقولون : إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصّور والأعراض[2] الحالّة فيها .

والجواب عن الكل ما سبق .

وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين .

الأول

ما تمسك به « جالينوس » إذ قال : لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا

= نهاية، فوجب أن تكون أعمال أهل الجنة منتهية إلى غاية ونهاية. والسبب الفلسفي الذي دعاه إلى ذلك ـ على رأي الشهرستاني ـ هو أنه ألزم في مسألة حدوث العالم بأن الحوادث، التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها.

ويتضح منهج الغزالي أنه يعتمد على العقل أحياناً وعلى الشرع أحياناً أخرى، فهو في هذا النص يعيب على العلاف استخدامه للعقل في مسألة تتعلق بالمستقبل الذي لا نستطيع الجزم فيه برأي نهائي، ولكن نجوّزه فقط، ففناء العالم وبقاؤه متعلقان بإرادة الله، ولذلك وجب الرجوع إلى الشرع فهو الطريق السليم والملجأ الأمين لمستقبل مجهول.

أزليّة الإمكان غير إمكان الأزلية لأن معنى الأزلية أولاً أنها ظرف للإمكان ومعناها ثانية أنها ظرف للوجود والأدلة الأربعة التي ذكرت في الأزلية جارية هنا أيضاً بدون أدنى تغيير وتعرف فيها وكذا الأزمنة. «الملل والنحل» (١/٤٩).

(١) تساوق الشيئان: تسايرا أو تقارنا.

(٢) العرض (في علم المنطق): ما قام بغيره: «ضدّ الجوهر». كالبياض والطول والقِصر.

على هذا المقدار ، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة ، دلّ على أنها لا تفسد .

الاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أن شكل هذا الدليل أن يقال : إن كانت الشمس تفسد ، فلا بدّ أن يلحقها ذبول ، لكن التالي محال ، فالمقدم محال ، وهذا قياس يُسمى عندهم « الشرطي المتصل » ، وهذه النتيجة غير لازمة ، لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يُضف إليه شرط آخر ، وهو قوله : إن كانت تفسد فلا بد أن تذبل ، فهذا التالي لا يلزم هذا المقدّم إلا بزيادة شرط وهو أن نقول : إن كانت تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد أن تذبل في طول المدة ، أو يبين[1] أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ، ولا نسلّم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول ، بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله .

الثاني : أنه لو سُلّم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين عرف أنه لا يعتريها الذبول؟! أما التفاته إلى الأرصاد فمحال ، لأنها لا تعرّف مقاديرها إلا بالتقريب ، والشمس التي يقال : إنها كالأرض مئة وسبعين مرة[2] ، أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبل مثلاً ، لكان لا يتبين للحس ، فلعلها في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لأن تقديره في علم « المناظر » لا يعرف إلا بالتقريب ، وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم هي قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مئة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مئة سنة ، وذلك لا يظهر للحسّ ، فدل أن دليله في غاية الفساد .

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يستركّها[3] العقلاء، وأوردنا هاهنا هذا الواحد ، ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه ، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى تكلّف في حل شبهتها كما سبق .

(١) معطوف على «يضف» أي أو ما لم يبين.

(٢) العلم الحديث أثبت أنها أكبر من ذلك بكثير.

(٣) يجدونها ركيكة أي ضعيفة.

الدليل الثاني

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا : إن العالم لا تنعدم جواهره[1] ، لأنه لا يُعقل سبب معدم لها ، وما لم يكن منعدماً ثم انعدم ، فلا بد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغيّر ، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ، ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .

ويزيد ها هنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المريد لا محالة ، وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، إن لم يتغير هو في نفسه ، فلا بد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فإنه لو بقي كما كان ، إذ لم يكن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فإذن لم يفعل شيئاً ، والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً؟! فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل؟ أهو وجود العالم؟ وهو محال ، إذ انقطع الوجود! أو فعله عدم العالم؟ وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً ، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذي فعله الفاعل ، وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا افتراق المتكلمين في التّقصّي عن هذا أربع فرق ، وكل فرقة اقتحمت محالاً .

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعله الصادر منه موجود وهو الفناء ، يخلقه لا في محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، فيتسلسل إلى غير نهاية ، وهو فاسد من وجوه :

أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً ، حتى يقدر خلقه ، ثم إن كان موجوداً فلِمَ ينعدم بنفسه من غير معدِم؟

(١) الجوهر : (في علم الفلسفة) : ما قام بنفسه، ويقابله العرض : وهو ما يقوم بغيره.

ثم بِمَ يعدم العالم؟ فإنه إن خلق في ذات العالم وحلّ فيه فهو محال ، لأن الحالّ يلاقي المحلول فيه فيجتمعان ولو في لحظة واحدة ، فإذا جاز اجتماعهما لم يكونا ضدّين ، فَلِمَ يُفْنه ، وإن خلقه لا في العالم ، ولا في محل ، فمن أين يضادّ وجوده وجود العالم؟

ثم في هذا المذهب شناعة أخرى ، وهي أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقدر إلا على إحداث فناء يعدم جواهر العالم كلها ؛ لأنها إذا لم تكن في محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة .

الفرقة الثانية : الكرامية ، حيث قالوا : إن فعله الإعدام ، والإعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته ، تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً ، وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً ، وهذا أيضاً فاسد ؛ إذ فيه كون القديم محل الحوادث .

ثم خروج عن المعقول ، إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة ، فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ، ووجود المقدور ، وهو العالم ، لا يعقل ، وكذا الإعدام .

الفرقة الثالثة الأشعريّة إذ قالوا : أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها ، ولا يُتصور بقاؤها لأنه لو تُصور بقاؤها لما تُصور فناؤها لهذا المعنى . وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم البقاء ، وهو أيضاً فاسد ؛ لما فيه من مناكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود ، والعقل ينبو[1] عن هذا كما ينبو عن قول القائل : إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في يوم هو الشعر الذي كان بالأمس لا مثله ، يقضي أيضاً به في سواد الشعر .

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقي ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ، وذلك البقاء يكون باقياً ، فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

(١) نبا الطبع عن الشيء : نفر منه.

والفرقة الرابعة طائفة أخرى من الأشعرية ، إذ قالوا : إن الأعراض تفنى بأنفسها ، وأما الجواهر فإنها تفنى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم .

وكأن فرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعداد ليس بفعل ، إنما هو كف عن الفعل ، لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً .

وقالت الفلاسفة : إذا بطلت هذه الطرق ، لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم .

هذا ، ولو قيل بأن العالم حادث ، فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدّعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه .

وبالجملة : عندهم كل قائم بنفسه لا في محل ، لا يُتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً أو حادثاً ، فإذا قيل لهم : مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء ، قالوا : لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء ، فالمادة وهي الهيولى[1] باقية في الهواء ، وهي المادة التي كانت محلاً لصورة الماء ، وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ، ولبست صورة الهوائية ، وإذا أصاب الهواء برد تكثّف وانقلب ماءً ، لا أن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ، وإنما تتبدل عليها صورها .

والجواب : أن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكن أن نذبّ عن كل واحد ونبيّن أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم ، لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكنا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول بِمَ تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادراً على الكمال ، وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل ، وأما قولكم : إن الفاعل لا بد أن يصدر منه فعل ، فما الصادر

(1) الهَيولى والهيّولَى (عند القدماء): المادة التي خلقت منها أجزاء العالم المادية، وهي مادة ليس لها شكل ولا صورة معينة، قابلة للتشكل في شتى الصور

منه؟ قلنا : الصادر منه ما تجدّد ، وهو العدم ، إذ لم يكن عدم ، ثم تجدّد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلتم : إنه ليس بشيء ، فكيف صدر عنه؟! .

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف وقع؟ وليس معنى صدوره عنه إلا أن ما وقع مضاف إلى قدرته ، فإذا عقل وقوعه ، لِمَ لا تعقل إضافته إلى القدرة؟! وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلاً على الأعراض والصور ، ويقول : العدم ليس بشيء ، فكيف يطرأ ، وكيف يوصف بالطريان والتجدد؟ ولا نشك في أن العدم يُتصور طريانه على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطريان معقول وقوعه ، سُمّي شيئاً أو لم يُسمَّ ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

فإن قيل : هذا إنما يلزم على من يجوّز عدم الشيء بعد وجوده ، فيقال له : ما الذي طرأ؟

وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود ، وإنما معنى انعدام الأعراض طريان أضدادها ، التي هي موجودات ، لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء ، فإن ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان؟ فإذا ابيض الشعر فالطارىء هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول : الطارىء عدم السواد .

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا؟ فإن قالوا : لا ، فقد كابروا العقول ، وإن قالوا : نعم ، فالمتضمن غير المتضمَّن أم عينه؟ فإن قالوا : هو عينه كان متناقضاً ، إذ الشيء لا يتضمن نفسه ، وإن قالوا : غيره فذلك الغير معقول أم لا؟ فإن قالوا : لا ، قلنا : فبِمَ عرفتم أنه متضمَّن؟ والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً ، وإن قالوا : نعم ، فذلك المتضمَّن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث؟ فإن قالوا : قديم ، فهو محال ، وإن قالوا : حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً؟ وإن قالوا : لا قديم ولا حادث فهو محال ، لأنه قبل طريان البياض ، لو قيل : السواد معدوم كان كذباً ، وبعده إذا قيل : إنه معدوم كان صدقاً ، فهو طارىء لا محالة ، فهذا الطارىء معقول ، فيجوز أن يكون منسوباً إلى قدرة قادر .

الوجه الثاني : أن من الأعراض ما ينعدم عندهم لا بضده ، فإن الحركة لا ضدّ لها ، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم ، أعني تقابل الوجود والعدم ، ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا عدمت الحركة لم يطرأ سكون هو ضده ، بل هو عدم محض ، وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال ، كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين ، بل انطباع صور المعقولات في النفس ، فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال ضده ، وإذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده ، فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ ، فعقل وقوع العدم الطارىء ، وما عقل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً ، عقل أن ينسب إلى قدرة القادر .

فتبين بهذا أنه مهما تُصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع عدماً أو وجوداً . والله تعالى أعلم .

مسألة

في بيان تلبيسهم بقولهم إنّ الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم صنعه وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة ـ سوى الدهرية ـ على أن للعالم صانعاً ، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعله وصنعه ، وهذا تلبيس على أصلهم ، بل لا يُتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله سبحانه من ثلاثة أوجه :

(أ) وجه في الفاعل .

(ب) ووجه في الفعل .

(جـ) ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده ، حتى يكون فاعلاً لما يريده ، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لا صفة له أصلاً ، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً .

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث .

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه؟!

ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خبالهم في دفعه .

أما الأول

فنقول : الفاعل عبارة عمّن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة

يلزم لزوماً ضرورياً ، لا يُتصور من الله تعالى دفعه ، كلزوم الظلّ من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء ، بل من قال : إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجوّز ، وتوسّع في التجوّز توسعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يسمّ فاعلاً صانعاً لمجرد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل ، والجماد ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحيوان ، لم ينكر عليه في ذلك ، ولم يكن قوله كاذباً ، وللحجر فعل عندهم ، وهو الهويّ والثقل والميل إلى المركز ، كما أن للنار فعلاً وهو التسخين ، وللحائط فعلاً ، وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، فإن كل ذلك صادر منه وهذا محال .

فإن قيل : كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره ، فإنا نسمي ذلك الشيء مفعولاً ، ونسمي سببه فاعلاً ، ولا نبالي كان السبب فاعلاً بالطبع ، أم بالإرادة ، كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً بآلة أم بغير آلة ، بل الفعل جنس ، وينقسم إلى ما يقع بآلة ، وإلى ما يقع بغير آلة ، فكذلك هو جنس ، وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليل أنا إذا قلنا « فعلَ » بالطبع ، لم يكن قولنا « بالطبع » ضداً لقولنا « فعلَ » ولا دفعاً ونقضاً له ، بل كان بياناً لنوع الفعل كما إذا قلنا : فعلَ مباشرة من غير آلة لم يكن نقضاً ، بل كان تنويعاً وبياناً ، وإذا قلنا « فعلَ » بالاختيار لم يكن تكراراً مثل قولنا : حيوان إنسان ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كقولنا فعلَ بآلة ، ولو كان قولنا : « فعلَ » يتضمن الإرادة ، وكانت الإرادة ذاتية للفعل ، من حيث أنه فعل ، لكان قولنا « فعلَ » بالطبع متناقضاً ، كقولنا : فعلَ ، وما فعلَ .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ، ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلاً ، ولا كل مسبّب مفعولاً ، ولو كان كذلك ، لما صح أن يقال : الجماد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان ، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة . فإن سمي الجماد فاعلاً ، فبالاستعارة ، كما قد يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز ، إذ يقال : الحجر يهوي ، لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة حقيقةً

لا يتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، ولا يتصور إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا « فعلَ » عام ، وينقسم إلى ما هو بالطبع ، وإلى ما هو بالإرادة ، فهو غير مسلّم ، وهو كقول القائل : قولنا « أراد » عام ، وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ، وهو فاسد ؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

وأما قولكم : إن قولنا « فعلَ » بالطبع ليس بنقضٍ للأول ، فليس كذلك ، فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض ، ولا يشتد نفور الطبع عنه ، لأنه يبقى مجازاً فإنه لما كان سبباً بوجه ما ، والفاعل أيضاً سبب ، سُمي فعلاً مجازاً .

وإذا قيل : « فعلَ » بالاختيار ، فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد وهو عالم بما أراده ، إلا أنه لما تصوّر أن يقال : « فعلَ » وهو مجاز ، ويقال : « فعلَ » وهو حقيقة ، لم تنفر النفس عن قوله « فعل » بالاختيار ، وكان معناه فعلَ فعلاً حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً ، والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال : قال برأسه نعم ، لم يستقبح أن يقال : قال بلسانه ، ونظر بعينه ، ويكون معناه نفي احتمال المجاز ، فهذه مزلّة القدم ، فليتنبّه لمحل انخداع هؤلاء الأغبياء .

فإن قيل : تسمية الفاعل فاعلاً ، إنما تعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ، ينقسم إلى ما يكون مريداً ، وإلى ما لا يكون ، ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا؟ ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول : النار تُحرق ، والسيف يقطع ، والثلج يبرد ، والسقمونيا[1] تسهل ، والخبز يُشبع ، والماء يروي . وقولنا : يضرب معناه يفعل الضرب ، وقولنا : تحرق معناه تفعل الإحراق ، وقولنا : يقطع معناه يفعل القطع ، فإن قلتم : إن كل ذلك مجاز ، كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

والجواب : أن كل ذلك بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون

---

(١) السَّقَمونيا: نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن ومزيل لدوده

بالإرادة . والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين : أحدهما إرادي ، والآخر غير إرادي ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادي ، وكذا اللغة ، فإن من ألقى إنساناً في النار فمات ، يقال : هو القاتل دون النار ، حتى إذا قيل : ما قتله إلا فلان صدق قائله ، فإن كان اسم الفاعل على المريد وعلى غير المريد على وجه واحد ، لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه ، فلِمَ يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفاً وعقلاً؟! مع أن النار هي العلة القريبة في القتل ، وكأن الملقي لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالإرادة ، وتأثير النار بغير إرادة سمي قاتلاً ، ولم تُسمَّ النار قاتلة إلا بنوع من الاستعارة ، فدلّ على أن الفاعل من يصدر منه الفعل عن إرادته . فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً لفعل العالم ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً .

فإن قيل : نحن نعني بكون الله تعالى فاعلاً ، أنه سبب لوجود كل موجود سواه ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود الباري تعالى لما تُصوّر وجود العالم ، ولو قدّر عدم الباريء سبحانه لانعدم العالم ، كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء ، فهذا ما نعنيه بكونه تعالى فاعلاً . فإن كان الخصم يأبى أن يسمي هذا المعنى فعلاً ، فلا مشاحة في الأسامي ، بعد ظهور المعنى .

قلنا : غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجمّلاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني ، فصرحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل له ، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين ، ولا تلبِّسوا بأن الله تعالى صانع العالم ، وأن العالم صنعه ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ، ونفيتم حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط .

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لانعدام الشرط في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث ، والعالم عندهم قديم وليس بحادث ، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلك لا يُتصور في القديم ،

إذ الموجود لا يمكن إيجاده ، فإذن شرط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلاً لله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً .

فإن قيل : معنى الحادث « الموجود بعد عدم » ، فلنبحث أن الفاعل إذا أحدث ، أكان الصادر منه المتعلق به الوجودَ المجردَ ، أو العدمَ المجردَ ، أو كلاهما؟! وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدمُ السابق ، إذ لا تأثير للفاعل في العدم ، وباطل أن يقال : كلاهما ، إذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلاً ، وأن العدم في كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل ألبتّة ، فبقي أنه متعلق به من حيث أنه موجود ، وأن الصادر منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود ، فإن فُرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائمة ، وإذا دامت هذه النسبة كان المنسوب إليه أفعل وأدوم تأثيراً ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال . بقي أن يقال : إنه متعلق به ، من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود بعد عدم ، والعدم لم يتعلق به ، فإن جعل سبق العدم وصفاً للوجود ، وقيل : المتعلق به وجود مخصوص ، لا كل وجود ، وهو وجود مسبوق بالعدم ، فيقال : كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصنع الصانع ، فإن هذا الوجود لا يُتصور صدوره من الفاعل إلا والعدم سابق عليه ، وسبق العدم ليس بفعل الفاعل ، فكونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به ، فاشتراطه في كونه فعلاً اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال .

وأما قولكم : إن الموجود لا يمكن إيجاده ، إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح ، وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجوداً بموجد ، فقد بينا أنه يكون موجوداً في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معدوماً ، فإنه إنما يكون الشيء موجوداً ، إذا كان الفاعل له موجداً ، ولا يكون الفاعل موجداً في حال العدم ، بل في حال وجود الشيء منه ، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجداً ، وكون المفعول موجوداً ، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود ، وكل ذلك مع الوجود لا قبله ، فإذن لا إيجاد إلا لموجود ، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجداً ، والمفعول موجوداً ، قالوا : ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجود ، فإن دام الارتباط دام الوجود ، وإن انقطع ، انقطع ، لا كما تخيّلتموه من أن الباريء سبحانه لو قدِّر عدمه ، لبقي العالم ، إذ

ظننتم أنه كالبَنّاء مع البناء ، فإنه ينعدم البَنّاء ، ويبقى البناء ، فإن بقاء البناء ليس بالباني ، بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه ، إذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

والجواب : إن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا ـ وهو موجود ـ بل يتعلق به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود ، فإن نفى عنه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلاً ، ولا عقل تعلقه بالفاعل ، . وقولكم : إن كونه حادثاً يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم ، وكونه مسبوقاً بالعدم ، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ـ أعني كونه مسبوقاً بالعدم ـ فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعدم ، بل هو دائم ، لا يصلح أن يكون فعلاً للفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته ، شرط في كونه فاعلاً ، وليس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود ، فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، ليكون فاعلاً ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

فإن قيل : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً ، وقديماً إن كان قديماً . وإن اشترطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال ، إذ من حرّك اليد في ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها ولا بعدها ، إذ لو تحرك بعدها ، لكانت اليد مع الماء قبل تنحّيه في حيّز واحد ، ولو تحرك قبلها لانفصل الماء عن اليد . وهو مع كونه معه معلولها ، وفعل من جهتها ، فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهي مع دوامها معلومة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى .

قلنا : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم ، فجاز أن يكون فعلاً ، ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له ، وإنما نحيل الفعل القديم ، فإن ما ليس حادثاً عن عدم ،

فتسميته فعلاً مجاز مجرد لا حقيقة له . وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين ، وأن يكونا قديمين ، كما يقال : إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً ، ولا كلام فيه ، وإنما الكلام فيما يسمى فعلاً ، ومعلول العلة لا يسمّى فعل العلة إلا مجازاً ، بل ما يسمى فعلاً فشرطه أن يكون حادثاً عن عدم ، فإن تجوّز متجوّز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلاً لغيره ، كان متجوّزاً في الاستعارة . وقولكم : لو قدرنا حركة الماء مع الأصبع قديمة دائمة ، لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلاً ، تلبيسٌ ، لأن الأصبع لا فعل لها فيه ، وإنما الفاعل ذو الأصبع وهو المريد . ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأصبع فعلاً له ، من حيث إن كل جزء من الحركة حادث عن عدم ، فبهذا الاعتبار كان فعلاً . وأما حركة الماء فقد لا نقول : إنها من فعله ، بل هي من فعل الله سبحانه ، وعلى أي وجه كان فكونه فعلاً ، من حيث إنه حادث ، إلا أنه دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

فإن قيل : فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود معه ، كنسبة المعلول إلى العلة ، ثم سلّمتم تصور الدوام في نسبة العلة ، فنحن لا نعني بكون العالم فعلاً ، إلا كونه معلولاً دائم النسبة إلى الله تعالى ، فإن لم تسموا هذا فعلاً ، فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني .

قلنا : ولا غرض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجمّلون بهذه الأسماء من غير تحقيق ، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً ، ولا العالم فعله تحقيقاً ، وإن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له . وقد ظهر هذا .

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ، والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم .

فإن قالوا : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر منه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أي هو جوهر مجرد

قائم بنفسه ، غير متحيز ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ، ثم يصدر منه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتكثر الموجودات بالتوسط ، فإن اختلاف الفعل وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ، كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعله بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيّض الثوب المغسول ، وتسوّد وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلّب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم ، ويثقب بالمثقب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلاً واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل .

وهذه الأقسام كلها محالة في المبدأ الأول ، إذ ليس في ذاته اختلاف ، ولا اثنينيّة ، ولا كثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ، ولا ثَمّت اختلاف مواد ، فإن الكلام في المعلول الأول الذي هو المادة الأولى مثلاً ، ولا ثَمّت اختلاف آلات ، إذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته ، فالكلام في حدوث الآلة الأولى ، فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط كما سبق .

قلنا : فيلزم من هذا ألا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً ، وكل واحد معلولاً لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر تحته ، إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها ، وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صدرا من علة سواهما . فكيف وجدت هذه المركبات ، أمن علة واحدة؟ فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علة مركبة؟ فيتوجه السؤال في تركيب العلة ، إلى أن يلتقي ـ بالضرورة ـ مركب ببسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر تركيب ،

ولا يُتصور ذلك إلا بالالتقاء ، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

فإن قيل : إذا عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجودات تنقسم :

إلى ماهي في محالّ ، كالأعراض والصور ، وإلى ما ليست في محالّ ، وهذه تنقسم : إلى ما هي محالّ لغيرها كالأجسام ، وإلى ما ليست بمحالّ ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام ونسميها نفوساً ، وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل النفوس ، ونسميها عقولاً مجردة .

أما الموجودات التي تحلّ في المحالّ كالأعراض ، فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه ، دائم من وجه ، وهو الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها . وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محالّ ، وهي ثلاثة : أجسام ، وهي أخسّها ، وعقول مجردة ، وهي التي لا تتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية ، ولا بالانطباع فيها ، وهي أشرفها ونفوس ، وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشرف ، فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة : تسع سموات ، والعاشر المادة التي هي حشو مقعّر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ، وقد سميناه العقل الأول ، ولا مُشاحّة في الأسامي ـ سُمّي ملكاً أو عقلاً أو ما أريد ـ ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ، ونفس الفلك الأقصى ـ وهو السماء التاسعة ـ وجرم الفلك الأقصى ، ثم لزم من العقل الثاني : عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه ، ثم لزم من العقل الثالث : عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه ، ولزم من العقل الرابع : عقل خامس ، ونفس فلك المشتري ، وجرمه : وهكذا حتى انتُهي إلى العقل الذي لزم منه : عقل ، ونفس فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير هو الذي يسمى العقل الفعّال ، ولزم حشوُ فلك القمر ـ وهي

المادة القابلة للكون والفساد ـ من العقل الفعال وطبائع الأفلاك .

ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوانات .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقلٌ إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر .

فيخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادىء الشريفة ـ بعد المبدأ الأول ـ تسعة عشر . وحصل منه : أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه . فلا بد أن يكون في مبدئه تثليث لا محالة ، ولا تتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه ، وهذه معانٍ ثلاثة مختلفة ، والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني ، فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه ، وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه ، ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فينبغي أن يقال : هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول ومبدؤه واحد؟ فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه ، ولزمه ـ ضرورة ، لا من جهة المبدأ ـ أن عقل المبدأ ، وهو في ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ، ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعلول ـ لا من جهة المبدأ بل من جهته ـ أمور ضرورية ، إضافية أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة ، فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركب بالبسيط ، إذ لا بد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذي يجب الحكم به . فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم .

قلنا : ما ذكرتموه تحكّمات[1] ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو

(١) تحكّم في الأمر: استبدّ.

حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستُدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل إنه تُرّهات[1] لا تفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكنا نورد وجوهاً معدودة :

الأول : هو أنا نقول : ادّعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده أم غيره؟ فإن كان عينه ، فلا تنشأ عنه كثرة ، وإن كان غيره ، فهلاّ قلتم : في المبدأ الأول كثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ، فليجزْ صدور المختلفات منه ، لهذه الكثرة . فإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، قلنا : فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود ، فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً فهو غيره ، قلنا : فكذا واجب الوجود ، يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخر ، فليكن غيره ، وبالجملة الوجود أمر عام ، ينقسم إلى واجب وإلى ممكن ، فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذا الفصل الثاني ، ولا فرق .

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وما له من غيره واحداً؟!

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود؟ ويمكن أن ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات أصلاً ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود ، وليس بموجود! أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود ، ويمكن أن يقال : موجود وليس بواجب الوجود ، كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود ، وإنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير ذلك في الأول ، إن صح ما ذكروه من أن إمكان الوجود غير الوجود الممكن .

الاعتراض الثاني : هو أن نقول : عقله مبدأه ، عين وجوده ، وعين عقله

(١) التُرَّهة: القول الخالي من النفع، وهو التافه والمزخرف ج (تُرَّهات).

نفسه ، أم غيره؟ فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره ، فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ، ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ، فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته ، فنقول : والمعلول عقله ذاته عين ذاته ، فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه ، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاً واحد ، ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولاً لعلّة ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ، وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول ، فلتصدر منه المختلفات . ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته ، فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره .

فالجواب من وجهين :

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره « ابن سينا » وسائر المحققين ، وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها ، بأنواعها عقلاً كلياً ، لا جزئياً ، إذ استقبحوا قول القائل : المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ، ثم لا يعقل ما يصدر منه ، ومعلوله عقل ، ويفيض منه : عقل ، ونفس فلك ، وجرم فلك ، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاثة ، وعلته ومبدأه ، فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث أن العلة ما فاض منها إلا واحد ، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور ، والأول ما عقل إلا نفسه ، وهذا عقل نفسه ، ونفس المبدأ الأول ، ونفس المعلولات ، ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقر من كل موجود : يعقل نفسه ، ويعقل غيره ، فإن ما يعقل غيره ويعقل نفسه أشرف منزلة منه ، إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه .

فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم ، إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت ، الذي لا خُبر له بما يجري في العالم ، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله

والنّاكبين[1] عن طريق الهدى ، المنكرين لقوله تعالى : ﴿ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾ الظّانين بالله ظن السوء ، المعتقدين أن أمور الربوبية تستولي على كنهها[2] القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحةً[3] عن تقليد الرسل ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ وأتباعهم ، رضوان الله عليهم ، فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو حُكي في منام لتُعُجّب منه .

الجواب الثاني : هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما حاذر من لزوم الكثرة ، إذ لو قال به للزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه! وهذا لازم في المعلول الأول ، فينبغي ألا يعقل إلا نفسه ، لأنه لو عقل الأولَ أو غيره ، لكان التعقل غير ذاته ، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته ، ولا علة إلا علة ذاته وهو المبدأ الأول ، فينبغي ألا يعلم إلا ذاته ، وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وجد ، وعقل ذاته ، لزمه أن يعقل المبدأ الأول .

قلنا : لزمه ذلك بعلّة أو بغير علّة؟ فإن كان بعلة ، فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد فلا يُتصوّر أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني كيف يصدر منه؟ وإن لزم بغير علة ، فليلزم من وجود الأول موجودات كثيرة بلا علة ، ولا يلزم منها الكثرة ، فإن لم يعقل هذا من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد ممكن ، والممكن يفتقر إلى علة . فهذا اللازم في حق المعلول ، وإن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد ، وإن كان ممكناً فلابد له من علة ، ولا علة له ، فلا يعقل وجوده . وليس هو من ضرورة المعلول الأول ، لكونه ممكن الوجود ، فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول ، أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من لزوم العلم بالعلة .

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدأ له وليس هو من

---

(١) نكب عن الطريق أو الصواب: عدل عنه وتنحّى.

(٢) الكُنْه: جوهر الشيء وحقيقته.

(٣) المَندوحة: السَّعة، والفسحة، يقال: (لا مندوحة لك عن ذلك) أي: لا غنى لك عنه.

ضرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا مخرج منه .

الاعتراض الثالث : هو أن عقل المعلول الأول ذاتَ نفسه عينُ ذاته أو غيره؟ فإن كان عينه فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الأول ، فيلزم منه كثرة ، ويلزم منه تربيع لا تثليث بزعمهم ، وهو : ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته ، ويمكن أن يُزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وبهذا يعرف تعمّق هؤلاء في الهوس[1] .

الاعتراض الرابع أن نقول : التثليث لا يكفي في المعلول الأول ، فإن جرم السماء الأولى ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم ، فلا بد لكل واحدة منهما من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للأخرى حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر ، من غير علة أخرى زائدة عليها .

الثاني : أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر ، واختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير ، زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته ممكناً أصغر مما هو عليه ، وأكبر ، فلا بدّ له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل ، لأن العقل وجود محض ، لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير ، فيجوز أن يقال : العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة .

فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنًى عنه في تحصيل النظام الكلي ، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود .

فنقول : وتعيُّن جهة النظام هل هو كاف في وجود ما فيه النظام ، أم يفتقر إلى علة موجودة؟ فإن كان كافياً فقد استغنيتم عن وضع العلل ، فاحكموا بأن كون النظام في هذه الموجودات ، اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك

(١) الهَوَس: طرف من الجنون.

لا يكفي ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفي للاختصاص بالمقادير ، بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب .

الثالث : أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين ، هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها ، فلا يخلو :

إما أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ، فلِمَ لزم تعيُّن نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين؟!

أو أجزاؤه مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست في البعض ، فما مبدأ تلك الاختلافات؟ والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط ، والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً ، في الشكل وهو الكرى ، ومتشابهاً في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة ، وهذا أيضاً لا مخرج منه .

فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينه لا يشكّكنا في أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر عنه كثير .

قلنا : فإذا جوّزتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها ـ وقد بلغت آلافاً ـ صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدرت منه جميع النفوس الفلكية ، والإنسانية ، وجميع الأجسام الأرضية ، والسماوية ، بأنواع كثيرة لازمة فيها ، لم تطلعوا عليها ، فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

ثم يلزم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاز تولد كثرة ، يقال : إنها لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمت ولا يُدرى عددها ، وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثاني ، بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني ، إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان ، فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان ، ويجوز أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه .

فإن قيل : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة في

المعلول الأول إلى هذا الحد ، فلذلك أكثرنا الوسائط .

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم[1] ظنّ ، لا يحكم به من المعقولات ، إلا أن يقول : إنه يستحيل ، فنقول : لِمَ يستحيل؟ وما المردّ والفيصل مهما جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول ـ لا من جهة العلة ـ لازم واثنان وثلاثة؟ فما المحيل لأربعة وخمسة وهكذا إلى الألف؟ وإلا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار؟ فليس بعد مجاوزة الواحد مردّ ، وهذا أيضاً قاطع .

ثم نقول : هذا أيضاً باطل بالمعلول الثاني ، فإنه صدر منه فلك الكواكب ، وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ، ألف ونيّف ومئتا كوكب ، وهي مختلفة العِظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوسة ، والسعادة . فبعضها على صورة الحمل والثور والأسد ، وبعضها على صورة الإنسان ، ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي من التبريد والتسخين ، والسعادة والنحوسة ، وتختلف مقاديرها في ذاتها . فلا يمكن أن يقال : الكلّ نوع واحد مع هذا الاختلاف ، ولو جاز هذا لجاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فتكفيها علة واحدة ، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها دلّ على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته ، وعلة لهيولاه ، وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة ، أو المسعدة أو المنحسة ، وعلة لاختصاصه بموضعه ، ثم لاختصاص جملتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تُصوّر أن تُعقل في المعلول الثاني ، تُصوّر في المعلول الأول ووقع الاستغناء .

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكّمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه ، وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل ـ عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه

(١) الرّجْم: هنا: التكلم بالظن.

يعقل نفسه ، وصانعه ـ فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجودُ فلك ، فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه؟! وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ، ولصانعه ، شيئان آخران ، وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنساناً كان أو ملكاً أو فلكاً ، فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يُشقّقون[1] الشعر بزعمهم في المعقولات .

فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم؟ أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه ، شيئان مختلفان ، فتكابرون العقول؟ أو تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتركون التوحيد؟ أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتنكرون الحسّ؟ أو تقولون : لزمت بالوسائط ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه؟

قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوْض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل ، على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للمعقول ، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض من واحد ، مكابرة للمعقول ، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد؟ فهاتان دعوتان باطلتان ، لا برهان لهم عليهما ، فإنه ليس يعرف استحالةُ صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر ، وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم مريد قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره ، وقد وردت به الأنبياء المؤيَّدون بالمعجزات ، فيجب قبوله .

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ، ففضول وطمع في غير مطمع ، والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها ، رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول ، من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك ، ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه نفس الفلك ، وهذه حماقة لا إظهار مناسبة .

(١) شقّق الكلامَ: أخرجه أحسن مخرج.

فلنتقبل مبادىء هذه الأمور من الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ وليصدّقوا فيها ، إذ العقل ليس يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع : ـ صلوات الله عليه ـ « تفكروا في خلق الله ولا تفكّروا في ذات الله »[1] .

(١) الحديث: أخرجه الطبراني في «الأوسط» والبيهقي في «الشعب» وابن أبي الدنيا في «التفكير» وأبو الشيخ في العظمة وأبو نعيم في «الحلية» وهو حديث حسن بطرقه وشواهده.

مسألة

في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

فنقول : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورةً أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم في القول بالصانع .

وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدلّ على بطلانه .

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال .

فإن قيل : نحن إذا قلنا : إن للعالم صانعاً ، لم نرد به فاعلاً مختاراً ، يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط ، والنسّاج ، والبنّاء ، بل نعني به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميناه صانعاً فبهذا التأويل .

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القطعي على قرب ، فإنا نقول : العالَمُ ، موجوداته إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها ، فإن كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها؟! وكذا القول في علة العلة ، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن تنتهي إلى طرف ، فالأخيرة علة أولى ، لا علة لوجودها ، فنسميها المبدأ الأول ، وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإنا لم نعنِ به إلا موجوداً لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ، لأنها عدد ، ودليل التوحيد يمنعه ، فيعرف بطلانه بالنظر في صفة المبدأ ، ولا يجوز أن يقال : إنه سماء

واحد ، أو جسم واحد ، أو شمس واحدة ، أو غيرها ، لأنه جسم ، والجسم مركب من الصورة والهيولى ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً ، وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق ـ وإنما الخلاف في الصفات ـ وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذلك يُعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد ، وفي نفي الصفات ، بعد هذه المسألة .

الثاني : وهو الخاص بهذه المسألة ، هو أن يقال : ثبت تقديراً أن هذه الموجودات لها علة ، ولعلّتها علة ، ولعلّة العلة علّة كذلك ، وهكذا إلى غير نهاية ، وقولكم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فإنا نقول : عرفتم ذلك ضرورة بغير وسيط او عرفتموه بوسيط؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه في النظر ، بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فلِمَ يبعد أن يكون بعضها علة لبعض ، وينتهي من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها؟ كما أن الزمان السابق ، له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهي ، وعدم التناهي ، فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، فإنها لا تفنى عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نطفةٌ من إنسان ، وإنسانٌ من نطفة ، إلى غير نهاية ، ثم إن كل إنسان مات ، فبقيت نفسه ، وهي بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده ، وإن كان الكلّ بالنوع واحداً ، فعندكم في الوجود في كل حال ، نفوس لا نهاية لأعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطبع

ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلِمَ أحلتم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرق؟ .

وبِمَ تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التي لا نهاية لها عندكم ، لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل بعض ، فإن الليالي والأيام الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدرنا وجود نفس واحدة ، في كل يوم وليلة ، كان الحاصل في الوجود الآن ، خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب في الوجود ، أي بعضها بعد بعض ، والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فإذا لم يستحل ذلك في « القبل » الحقيقي الزماني ، فينبغي ألا يستحيل في « القبل » الذاتي الطبيعي . وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوّزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية؟! وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له؟ .

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل لا نهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من آحاد العلل ممكنة في نفسها أو واجبة؟ فإن كانت واجبة فلِمَ تفتقر إلى علة؟ وإن كانت ممكنة ، فالكلّ موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنه .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ، فإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن : على معنى أن له علة زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن . على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه ، وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .

فإن قيل : فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم

أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوّم القديم بالحوادث : والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهي ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له ، فقد تقوّم مالا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذواتُ الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة ، ولا يقال : إن للمجموع علة ، وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم أن يصدق على المجموع ، إذ قد يصدق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع ، وكل موضع عيّناه من الأرض ، فإنه قد استضاء بالشمس في النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد حادث ، بعد أن لم يكن ، أي له أول ، والمجموع عندهم ما له أول .

فتبين أن من يجوّز حوادث لا أول لها ، وهي صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها ، ويخرج من هذا ، أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا الإشكال ، ويرجع فرقهم إلى التحكم المحض .

فإن قيل : الدورات ليست موجودة في الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له ، لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي ، إلا إذا قدر في الوهم وجودها ، ولا يبعد ما يقدر في الوهم ، وإن كانت المقدرات أيضاً بعضها علل لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك في وهمه ، وإنما الكلام في الموجود في الأعيان ، لا في الأذهان . فلا يبقى إلا نفوس الأموات ، وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان ، وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيها عدد ، فضلاً عن أن توصف بأنها لا نهاية لها ، وقال آخرون : النفس تابعة لمزاج البدن ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم ، فإذن لا وجود للنفوس ، إلا في حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفي النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

والجواب : أن هذا الإشكال في النفوس ، أوردناه على « ابن سينا » و« الفارابي » والمحققين منهم ، إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو

اختيار « أرسطاليس » و« المفسرين » من الأوائل ، ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يُتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا؟ فإن قالوا : لا فهو محال ، وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة موجوداتٌ لا نهاية لها ، فالدورة وإن كانت منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي ، غيرُ مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي ، نفس آدمي ، أو جنّي ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات ، وهذا لازم على كل مذهب لهم ، إذ أثبتوا دورات لا نهاية لها .

مسألة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل ، على أن الله واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين ، واجبي الوجود ، كل واحد منهما لا علة له

واستدلالهم على هذا بمسلكين :

المسلك الأول : قولهم : إنهما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما ، وما قيل عليه : إنه واجب الوجود ، فلا يخلو : إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يُتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب الوجود له لعلة ، فتكون ذات واجب الوجود معلولاً ، وقد اقتضت علةٌ له وجوبَ الوجود ، ونحن لا نريد بواجب الوجود ، إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات ، وزعموا : أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو ، وليس زيد إنساناً لذاته ، إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ، بل لعلّة جعلته إنساناً ، وقد جعلت عمراً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة لها ، وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية ، فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وإن كان لعلة ، فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود ، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً .

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلّة ، تقسيم خطأ في وضعه ، فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال ، إلا أن يراد به نفي العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لِمَ يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر؟! فقولكم : إن الذي لا علة له ، لا علة له لذاته أو لسبب ، تقسيم خطأ ، لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة ، فأي معنى لقول القائل : إن ما لا علّة له ، لا علة له إما لذاته أو لعلة ، إذ قولنا :

لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا يكون له علة ولا سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته أو لا لذاته .

وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفاً ثابتاً لواجب الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذي ينسبك[1] من لفظه ، نفي العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعلة؟ حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض . فدل أن هذا برهان من خَرَف[2] لا أصل له .

بل نقول : إن معنى قولكم : إنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معلّلاً أيضاً بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً .

كيف؟ وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلاً عما يرجع إلى السلب ، إذ لو قال قائل : السواد لون لذاته أو لعلة؟ فإن كان لذاته ، لزم ألا تكون الحمرة لوناً ، وألا يكون هذا النوع ـ أعني اللونية ـ إلا لذات السواد ، وإن كان السواد لوناً لعلة ، جعلته لوناً ، فينبغي أن يُعقل سواد ليس بلون ، أي لم تجعله العلة لوناً ، فإن ما يثبت للذات ، زائداً على الذات لعلة ، يمكن تقدير عدمه في الوهم ، وإن لم يتحقق في الوجود ، ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ في الوضع ، فلا يقال للسواد : إنه لون لذاته ، قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته ، فكذلك لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أي لا علة له لذاته ، قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال[3] .

مسلكهم الثاني : أن قالوا : لو فرضنا واجبي الوجود ، لكانا متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين ، فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنينيّة ، إذ السوادان هما اثنان ، إذا كانا في محلين ، أو في محل واحد ، ولكن في وقتين ،

---

(١) أي يناسبك.

(٢) الخَرَف: بفتحتين فساد العقل من الكبر أو المرض.

(٣) إن مسألة امتناع تعدد الواجب لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب، بحسب الذات والصفات، فإثباتها به دوره بأن أحدهما مبني على نفي الكثرة والآخر غير مبني عليه، فالقول بأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة لا وجه له.

أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما ، أما إذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمكان ، لم يعقل التعدد ، ولو جاز أن يقال : في وقت واحد ، في محل واحد سوادان ، لجاز أن يقال في حق كل شخص : إنه شخصان ، ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة .

وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا بد من الاختلاف ، لم يكن بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات .

ومهما اختلفا في شيء ، فلا يخلو ، إما أن يشتركا في شيء ، أو لا يشتركا في شيء ، فإن لم يشتركا في شيء فهو محال ؛ إذ يلزم ألا يشتركا في الوجود ، ولا في وجوب الوجود ، ولا في كون كل واحد قائماً بنفسه لا في موضوع .

فإذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثَمَّ تركيب وانقسام بالقول . وواجب الوجود لا تركيب فيه ، وكما لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح إذ لا تتركب ذاته من أمور ، يدل القول الشارح على تعددها ، كدلالة الحيوان والناطق ، على ما تقوم به ماهية الإنسان ، فإنه حيوان وناطق ، ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان ، غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان متركباً من أجزاء ، تنتظم في الحدّ[1] بألفاظ ، تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعها ، وهذا لا يُتصور في واجب الوجود ، ودون هذا لا تُتصور الاثنينيّة .

والجواب : أنه مُسلّم أنه لا تُتصور الاثنينيّة ، إلا بالمغايرة في شيء ما ، وأن المتماثلين من كل وجه لا يُتصور تغايرهما ، ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول ، تحكّم محض ، فما البرهان عليه؟! .

* * *

ولنرسم هذه المسألة على حيالها ، فإن من كلامهم المشهور ، ان المبدأ الأول

---

(١) الحدّ (في المنطق): القول الدال على ماهية الشيء. وحدّ الشيء: تعريفه.

لا ينقسم بالقول الشارح ، كما لا ينقسم بالكمية ، وعلى هذا ينبني إثبات وحدانية الله تعالى عندهم .

* * *

بل زعموا : أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري سبحانه من كل وجه ، وإثبات الوحدة بنفي الكثرة من كل وجه ، والكثرة تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول الانقسام فعلاً ، أو وهماً ، فلذلك لم يكن الجسم الواحد ، واحداً مطلقاً ، فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم في الوهم بالكمية ، وهذا محال في المبدأ الأول .

الثاني : أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، وإن كان لا يُتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحدّ والحقيقة ، يحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم ، وهذا أيضاً منفي عن الله سبحانه وتعالى ، فلا يجوز ان يكون الباري سبحانه صورة في جسم ، ولا هيولى لجسم ، ولا مجموعهما . أما منع مجموعهما فلعلّتين : إحداهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة ، فعلاً أو وهماً .

والثانية : أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولى . ولا يكون مادة ، لأنها تحتاج إلى الصورة ، وواجب الوجود مستغنٍ من كل وجه ، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواه . ولا يكون صورة لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات ، وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والفصل ، فإن السواد سواد ولون ، والسوادية غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس ، والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الإنسانية في العقل ، فإن الإنسان حيوان

وناطق ، والحيوان جنس ، والناطق فصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة . فزعموا : أن هذا أيضاً منفي عن المبدأ الأول .

الخامس : كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فإن للإنسان ماهية قبل الوجود ، والوجود يرِدُ عليها ، ويضاف إليها ، وكذا المثلث مثلاً ، له ماهية وهي أنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية ، مقوماً لها ، ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان ، وماهية المثلث ، وليس يدري أن لهما وجوداً في الأعيان أم لا ، ولو كان الوجود مقوّماً لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف إلى الماهية ، سواء كان لازماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة ، كالسماء ، أو عارضاً بعد ما لم يكن ، كماهية الإنسان في زيد وعمرو ، وماهية الأعراض والصور الحادثة .

فزعموا : أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تُنفى عن الأول ، فيقال : ليست له ماهيةٌ ، الوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود الواجب ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية ، كما أن الإنسان ، والشجرة ، والسماء ، ماهية ؛ إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية ، غير مقوّم لها ، واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو مناقض لكونه واجباً .

ومع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى : إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم ، وعقل ، وعاقل ، ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحي ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيذ ، ومتلذذ ، وجواد ، وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه ، وهذا من العجائب .

فينبغي أن نحقق مذهبهم للتفهيم أولاً ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب ، قبل تمام التفهيم ، رميٌ في عماية .

والعمدة في فهم مذهبهم ، أنهم يقولون : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما تكثر الأسامي بإضافة شيء إليه ، او إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ،

والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة توجب كثرة ، فلا ينكرون إذن كثرة السلوب ، وكثرة الإضافات ، ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

فقالوا : إذا قيل : له (أول) ، فهو إضافة إلى الموجودات بعده ، وإذا قيل : (مبدأ) فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو إضافة له إلى معلولاته ، وإذا قيل : (موجود) فمعناه : معلوم ، وإذا قيل : (جوهر) فمعناه الوجودُ ، مسلوباً عنه الحلولُ في موضوع ، وهذا سلب ، وإذا قيل : (قديم) فمعناه سلب العدم عنه أولاً ، وإذا قيل : (باقٍ) فمعناه سلب العدم عنه آخراً ، فيرجع حاصل القديم والباقي ، إلى أن الوجود ليس مسبوقاً بعدم ، ولا ملحوقاً بعدم ، وإذا قيل : (واجب الوجود) فمعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة ، إذ نفي علة له ، سلب ، وجعله علةً لغيره ، إضافةٌ ، وإذا قيل : (عقل) فمعناه أنه موجود بريء من المادة ، وكل موجود هذه صفته ، فهو عقل ، أي يعقل ذاته ، ويشعر بها ، ويعقل غيره ، وذات الله تعالى هذه صفتها ، أي هو بريء عن المادة ، فإذن هو عقل ، وهما عبارتان عن معنى واحد ، وإذا قيل : (عاقل) فمعناه أن ذاته الذي هو عقل ، له معقول ، هو ذاته ، فإنه يشعر بنفسه ، ويعقل نفسه ، فذاته معقول ، وذاته عاقل ، وذاته عقل ، والكل واحد ، إذ هو (معقول) من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة ، غير مستورة عن ذاته ، الذي هو عقل ، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيء مستوراً عنه ، ولما عقل نفسه ، كان عاقلاً ، ولما كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً ، ولما كان عقله بذاته ، لا بزائد على ذاته ، كان عقلاً ، ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل (كونه عاقلاً) عقله بـ (كونه عاقلاً) فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما ، وإن كان عقلنا يفارق عقل الأول ، فإن ما للأول بالفعل أبداً ، وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل تارة أخرى . وإذا قيل : (خالق) و(فاعل) و(باريء) وسائر صفات الفعل ، فمعناه ان وجوده وجود شريف ، يفيض عنه وجود الكل فيضاناً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس ، والإسخانُ النارَ ، ولا تشبه نسبة العالم إليه ، نسبة النور إلى الشمس ، إلا في كونه معلولاً فقط ، وإلا فليس هو كذلك ، فإن الشمس

لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان الإسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، ففيضان ما يفيض عنه معلوم له ، فليس به غفلة عما يصدر عنه ، ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حرّ الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره ـ أي الظلّ ـ وإن كان الواقف أيضاً مريداً لوقوع الظل فلا يشبهه أيضاً ، فإن المظلّ الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضي بوقوع الظل نفسه لا جسمه ، وفي حق الأول ليس كذلك ، فإن الفاعل منه هو العالم ، وهو الراضي ـ أي أن غيره كاره له ـ فإنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره . بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل نفسه ، هو العالم نفسه بوقوع الظل ، وهو الراضي ، لم يكن أيضاً مساوياً للأول ، فإن الأول هو العالم وهو الفاعل ، وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل ، علة فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبعٌ للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به ، فكونه فاعلاً غيرُ زائد على كونه عالماً بالكل ، إذ علمه بالكل علةُ فيضان الكل عنه ، وكونه عالماً بالكل لا يزيد على علمه بذاته ، فإنه لا يعلم ذاته ، ما لم يعلم أنه مبدأ للكل ، فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده بالقصد الثاني ، فهذا معنى كونه فاعلاً ، وإذا قيل : (قادر) لم يعن به إلا كونه فاعلاً على الوجه الذي قررناه ، وهو أن وجوده وجود تفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على أبلغ وجوه الإمكان ، في الكمال والحسن . وإذا قيل : (مريد) لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلاً عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله في فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ، وجاز أن يقال للراضي : إنه مريد ، فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات ، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات ، وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً أو كمالاً من غيره ، وهو محال في واجب الوجود ، ولكن علمنا على قسمين : (علم) شيء حصل من صورة ذلك الشيء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض ، و(علم) اخترعناه ، كشيء لم نشاهد صورته ، ولكن صورناه في أنفسنا ، ثم أحدثناه ، فيكون وجود الصورة مُستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثاني ، فإن

تمثل النظام في ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته ، نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا ، كافياً في حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها ، والإرادة بعينها ، ولكنا لقصورنا ليس يكفي تصورنا لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة ، تنبعث من قوة شوقية ، ليتحرك منهما معاً القوة المحركة للعضل والأعصاب في الأعضاء الآلية ، فيتحرك بحركة العضل والأعصاب ، اليدُ أو غيرها ، ويتحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم ، كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا ، قدرة ولا إرادة ، بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعضل ، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك للعضل ، الذي هو مبدأ القدرة ، وليس كذلك في واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبثّ القوى في أطرافها ، فكانت القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والذات منه واحداً ، وإذا قيل له : (حيّ) لم يرد به إلا أنه عالم علماً ، يفيض عنه الوجود ، الذي يسمى فعلاً له ، فإن الحي هو الفعّال الدراك ، فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال على الوجه الذي ذكرناه ، لا كحياتنا ، فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل ، فحياته عين ذاته أيضاً ، وإذا قيل له : (جواد) أريد به أن يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه ، والجود يتم بشيئين : أحدهما : أن يكون للمنعَم عليه فائدة فيما وُهب له ، فإن من يهب شيئاً مَن هو مستغن عنه ، لا يوصف بالجود . والثاني : ألا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل من يجود ليُمدح ويُثنى عليه ، أو يتخلص من مذمّة ، فهو مستعيض ، وليس بجواد ، وإنما الجود الحقيقي لله سبحانه وتعالى ، فإنه ليس يبغي به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالاً مستفاداً بمدح ، فيكون الجواد اسماً منبئاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته . وإذا قيل : (خير محض) فإما أن يراد به وجوده بريئاً عن النقص وإمكان العدم ، فإن الشرّ لا ذات له ، بل يرجع إلى عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال الجوهر ، وإلا فالوجود ـ من حيث إنه وجود ـ خيرٌ ، فيرجع هذا الاسم إلى السلب ، لإمكان النقص والشر ، وقد يقال : خيرٌ ، لما هو سبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شيء ، فهو خير ، ويكون الاسم دالاً على

الوجود ، مع نوع إضافة ، وإذا قيل : (واجب الوجود) فمعناه هذا الوجود ، مع سلب علة لوجوده ، وإحالة علة لعدمه أولاً وآخراً ، وإذا قيل : (عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ) فمعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ، ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم ، ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات ـ لو أحاط بها ـ وفي جمال صورته ، وفي كمال قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له ، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد لكان محباً لكماله وملتذاً به ، وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان ، فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله ، والأول له البهاء[1] الأكمل ، والجمال الأتم ، إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له ، وهو مدرك لذلك الكمال ، مع الأمن من إمكان النقصان والزوال ، والكمال الحاصل له فوق كل كمال ، فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل إحباب ، والتذاذه به فوق كل التذاذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبتّة ، بل هي أجلّ من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة ، إلا أن تلك المعاني ليست لها عبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة ، كما نستعير له لفظ المريد ، والمختار والفاعل ، منا ، مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا ، وبعد علمه وقدرته عن علمنا وقدرتنا ، ولا بعد في أن تستبشع لفظة اللذة ، فيستعمل غيرها .

والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً ، وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ، ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليست لها لذة ـ أي للمبادىء من الملائكة المجردة عن المادة ـ إلا في السرور بالشعور بما خصوا به من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ، ولكن الذي للأول فوق الذي للملائكة ، فإن وجود الملائكة ـ التي هي العقول المجردة ـ وجود ممكن في ذاته ، واجب الوجود بغيره ، وإمكان العدم نوع شر ونقص ، فليس شيء بريئاً عن كل شر مطلقاً سوى الأول ، فهو الخير المحض ، وله البهاء والجمال الأكمل ، ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه عاقل ومعقول ، عقله غيره أو لم يعقله ، وكل

(١) البهاء: الجمال والحُسن. وبهاء الله: عظمته.

هذه المعاني راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له ، وعقله لذاته ، هو عين ذاته ، فإنه عقل مجرد ، فرجع الكل إلى معنى واحد .

فهذا طريق تفهيم مذهبهم .

وهذه الأمور منقسمة إلى ما يجوز اعتقاده ، فنبين أنه لا يصح على أصلهم ، وإلى ما لا يصح اعتقاده ، فنبين فساده .

ولنعد الآن إلى المراتب الخمسة في أقسام الكثرة ، ودعواهم نفيها ، ونبين عجزهم عن إقامة الدليل ، ولنرسم لكل واحدة مسألة على حيالها .

مسألة

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة ، للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، كما سبق ، ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً لنا زائدة على ذاتنا ، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على ذاتنا ، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات ، إذ تجددت . ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخير ، لما خرج عن كونه زائداً على الذات بالمقارنة ، فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو اقترنا أيضاً لعقل كونهما شيئين ، فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول ، عن أن تكون أشياء سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود ، وهو محال ، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات .

* * *

فيقال لهم : وبِمَ عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه؟ فإن قول القائل : الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالته معلومة بالضرورة ، فلا بد من البرهان .

ولهم مسلكان :

الأول : قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فإما أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر في وجوده ، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغني واحد عن الآخر ويحتاج الآخر ، فإن فُرض

كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود ، وهذه التثنية المطلقة ، وهو محال .

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علّته ، إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . ولكن إبطالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليه ، في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعدها ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تنبني هذه المسألة عليه؟!

ولكن المختار أن يقال : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة ، فلِمَ قلتم ذلك[1]؟ ولِمَ استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم ، ولا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها ، وإن أردتم بواجب الوجود ألا تكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك؟

فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذي ليست له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولاً .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية ، من اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على

---

(١) أي قولهم باستحالة الفرض الذي يكون فيه أحدهما محتاجاً للآخر.

ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة في ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه ، فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتّة ، فدعوى غيره تحكّم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية ، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود إل علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة في ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محلّ له ، وليس ذاتنا في محل ، فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ، إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها ، وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات ، ومن أين يلزم أن ينتفي المحل حين تنتفي العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً ، ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً .

* * *

المسلك الثاني ، قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كان دائماً له ، ورب عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً للماهية ، ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها ، وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة

فاعلية له ، وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلّم ، فلِمَ يمتنع هذا؟! فإن عبّر عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراده المعبر ، لم يتغير المعنى ، إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ، ولِمَ يستحيل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له؟ .

فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ، ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكر ، فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً ، فليس كذلك ، وإن لم يُردْ به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبّر عن هذا المعنى بأي عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

وربما هوّلوا بتقبيح العبارة من وجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً ؛ إذ الغني المطلق مَن لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً؟! أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ، وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ، فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ، ناقصٌ ، فيقال : لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً ، إلا وجود الصفات المنافية للحاجة ، لذاته ، فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبتم ذاتاً وصفة ، وحلولاً للصفة بالذات ، فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركِّب ، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً لأنه مركب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركِّب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد ، فيقال له : الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل

قديم بلا علة ، وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول ، لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه لكم من بعد .

وكل مسلكهم في هذه المسألة تخييلات .

* * *

ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه ، إلى نفس الذات ، فإنهم أثبتوا « كونه عالماً » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود ، فيقال لهم : أتسلّمون أن الأول يعلم غير ذاته؟ فمنهم من يسلم ذلك ، ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته .

فأما الأول : فهو الذي اختاره « ابن سينا » فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها ، عين علمه بنفسه ، أو غيره؟ فإن قلتم : إنه غيره قد أثبتم كثرة ، ونقضتم القاعدة ، وإن قلتم : إنه عينه ، لم تتميزوا عمن يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك ، سفِه في عقله ، وقيل : حدّ الشيء الواحد ، أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات ، فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم في حال واحدة موجوداً ومعدوماً ، ولما لم يستحل في الوهم أن يقدر علمُ الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره غيرُ علمه بنفسه ، إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له ؛ إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً ، وزيد معدوماً ، أعني هو نفسه في حال واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه ، وكذا في علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر ، فهما إذن شيئان ، ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته ، فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا التوهم محالاً ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه

العلم بالكل بالقصد الثاني ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدأ لغيره ، إلا ويدخل الغير في علمه ، بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن تكون في نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه :

الأول ، أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكّم ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز ان يعلم الذات ، ولا يعلم إضافته ، ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان ، وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً ، إلى أن يعلم ، لأن كونه معلولاً إضافة له إلى علّته ، فكذلك كونه علةً إضافةٌ له إلى معلوله ، فالإلزام قائم في مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأ ، إذ فيه علم بالذات ، وبالمبدئية ، وهو الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذي ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة .

الوجه الثاني : هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ، كلام غير معقول ، فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد المعلومين الفصلَ عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ، وليس ثَمَّ آخر ، مهما كان الكل واحداً ، فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

ثم ليت شعري[1] ، كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب[2]

---

(١) ليت شعري: أي ليتني أشعر وأعلم.
(٢) عَزَبَ الشيءُ: بعُد وغاب فهو عازب.

عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي ، والكليات المعلومة له لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها ـ مع كثرتها وتغايرها ـ واحداً من كل وجه .

وقد خالف « ابن سينا » في هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً عن لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ، ثم باينهم في إثبات العلم بالغير ، ولما استحيا أن يقول : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره ، فيكون غيره أشرف منه في العلم ، ترك هذا حياء من هذا المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستحي من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذي استحيا منه الفلاسفة لظهور التناقض فيه ، في أول النظر ، فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضلّ عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولي على كنهها بنظره وتخيله .

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأبوّة والبنوّة ضمناً ، فيكثر المعلوم ويتحد العلم ، فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم ، وإن تعدّد المعلوم ، ثم إذا عقل هذا في معلوم واحد وإضافته إليه ، ولم يوجب ذلك كثرة ، فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من يعلم الشيء ، ويعلم علمه بالشيء ، فإنه يعلمه بذلك العلم ، وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ، ويدل عليه أيضاً أنكم ترون أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها ، وعلمه واحد ، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها ، فإن كان تعدد العلوم يوجب تعدّد ذات العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال .

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلّقه بمعلومين ، بل يقتضي ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة ،

حتى بالغوا فقالوا : لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة ، فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا : أن الوجود مضاف إلى الحقيقة وهو غيره ، فيقتضي كثرة . فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا يلزم فيه نوع كثرة أجلّ وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف إلى ماهية .

وأما العلم بالابن ، وكذا سائر الإضافات ، ففيه كثرة ، إذ لا بدّ من العلم بذات الابن ، وذات الأب ، وهما علمان ، وعلم ثالث وهو الإضافة . نعم هذا الثالث مضمّن بالعلمين السابقين ، إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا فما لم يعلم المضاف أولاً ، لا تعلم الإضافة ، فهي علوم متعددة ، بعضها مشروط بالبعض .

فكذلك إذا علم الأول ذاته مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع ، لكونه مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم ذاته ، وآحاد الأجناس ، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

وأما قولهم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالماً ، بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعدداً ، والعلم واحداً . فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر ، وينتهي إلى علم يغفل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذي يعلم السواد ، وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه ، الذي هو سواد ، وغافل عن علمه بالسواد ، وليس ملتفتاً إليه ، فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلى أن ينقطع التفاته .

وأما قولهم : إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه وتعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، فنقول : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ، ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » لا تمهيداً لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا .

فإن قيل : إنا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق ، فأما ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوي الأقدام في أشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الإشكال منقلب عليكم ، ولا محيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية ، وتشكيككم في دعواكم . وإذا ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الإطلاع عليها ، ولذلك قال صاحب الشرع ـ صلوات الله عليه ـ : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله »[1] . فما إنكاركم على هذه الفرقة؟ المعتقدة صدق الرسول ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ بدليل المعجزة ، المقتصرة في قضية العقل ، على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المتّبعة صاحب الشرع ، فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية إثره إطلاق « العالم ، والمريد ، والقادر ، والحي » المنتهية عن إطلاق ما لم يأذن فيه ، المعترفة بالعجز عن درك العقل حقيقته .

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل ، بمسالك البارهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقاييس ، ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية ، وقد بان عجزكم ، وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم في دعوى معرفتكم ، وهو المقصود من هذا البيان ، فأين من يدعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات؟ .

فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم « ابن سينا » حيث زعم أن الأول يعلم غيره ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الإشكال .

فنقول : ناهيكم[2] خزياً بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبّه على وجه الخزي فيه ، فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ، إذ الملَك والإنسان ، وكل واحد من العقلاء ، يعرف نفسه ومبدأه ، ويعرف غيره ، والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها ، تعرف أموراً أخر

(١) الحديث: تقدم تخريجه.

(٢) ناهيك: يقال ناهيك بفلان كاتباً: كلمة تعجب واستعظام. وهي هنا بمعنى أن الخزي الذي يصيب هذا المذهب ليس بعده خزي.

سواها ، ولا شك في أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان ، فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل ، والجمال الأتمّ ، وأي جمال لوجود بسيط ، لا ماهية له ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجري في العالم ، ولا بما يلزم ذاته ، ويصدر عنه؟ وأي نقصان في عالم الله تعالى يزيد على هذا؟!

وليتعجب العاقل من طائفة ، يتعمقون في المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهي آخر نظرهم ، أن ربّ الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلاً بما يجري في العالم ، وأي فرق بينه وبين الميت ـ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ـ إلا في علمه بنفسه؟ وأي كمال في علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ، وهذا مذهب نغني صورته في الافتضاح عن الإطناب[1] والإيضاح .

ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة ، مع اقتحام هذه المخازي أيضاً ، فإنا نقول : علمه بذاته ، عين ذاته أو غير ذاته؟ فإن قلتم : إنه غير ذاته ، فقد جاءت الكثرة ، وإن قلتم : إنه عين ذاته ، فما الفصل بينكم وبين قائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، إذ يعقل وجود ذاته في حالة ، هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ، ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته ، غير ذاته لا محالة .

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطرأ عليه ، فيكون غيره لا محالة .

فنقول : الغيرية لا تُعرف بالطريان والمقارنة ، فإن عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء ، وغير الشيء إذا قارن الشيء ، لم يصر هو هو ، ولم يخرج عن كونه غيراً ، فبأن كان الأول لم يزل عالماً بذاته لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور ، ولو كان هو الذات بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها .

قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ، فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفاً ، وقول القائل : هو في ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو

(١) الإطناب: المبالغة في الكلام أو الوصف أو الأمر.

قائم بنفسه ولو قيل به ، فهو كقول القائل في سواد وبياض : إنه قائم بنفسه ، وفي كمية وتربيع وتثليث ، إنه قائم بنفسه ، وكذا في كل الأعراض ، وبالطريق التي يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ، بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء ، من العلم والحياة والقدرة والإرادة أيضاً ، لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون حياته بها ، وكذلك سائر الصفات ، فإذن لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها .

على أنا سنبين بعد هذا عجزهم عن إقامة الدليل على كونه سبحانه عالماً بنفسه وبغيره ، في مسألة مفردة ، إن شاء الله تعالى .

مسألة

في إبطال قولهم إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل

وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه انه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي ، لم ينفصل عنه بمعنى فصلي ، فلم يكن له حدّ ، إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل ، وما لا تركيب فيه فلا حدّ له ، وهذا نوع من التركيب .

وزعموا : أن قول القائل : إنه يساوي المعلول الأول ، في كونه موجوداً ، وجوهراً ، وعلّة لغيره ويباينه بشيء آخر لا محالة ، فليس هذا مشاركة في الجنس ، بل هو مشاركة في لازم عام ، وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة ، وإن لم يفترقا في العموم ، على ما عرف في المنطق ، فإن الجنس الذاتي ، هو العام المقول في جواب ما هو ، ويدخل في ماهية الشيء المحدود ، ويكون مقوّماً لذاته ، فكون الإنسان حياً ، داخل في ماهية الإنسان ـ أعني الحيوانية ـ فكان جنساً ، وكونه مولوداً ، ومخلوقاً ، لازم له ، لا يفارقه قط ، ولكنه ليس داخلاً في الماهية ، وإن كان لازماً عاماً ، ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يُتمارى فيها .

وزعموا : أن الوجود لا يدخل قط في ماهيات الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية إما لازماً لا يفارق كالسماء ، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة ، فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة للجنس .

وأما مشاركته في كونه علة لغيره كسائر العلل ، فهي مشاركة في إضافة لازمة ، لا تدخل أيضاً في الماهية ، فإن المبدئية والوجود لا يقوّم واحد منهما الذاتَ ، بل يلزمان الذات ، بعد أن تقوّم الذات بأجزاء ماهيتها ، فليست المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم عام ، يتبع الذات لزومه ، لا في جنس ، ولذلك لا تحدّ الأشياء

إلا بالمقومات ، فإن حدّت باللوازم ، كان ذلك رسماً ، للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء ، فلا يقال في حدّ المثلث : إنه الذي تساوي زواياه القائمتين ، وإن كان ذلك لازماً عاماً لكل مثلث ، بل يقال : إنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة في كونه جوهراً ، فإن معنى كونه جوهراً ، أنه موجود لا في موضوع ، والموجود ليس بجنس ، فبأن يضاف إليه أمر سلبي ـ وهو أنه لا في موضوع ـ لا يصير جنساً مقوّماً بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل : موجود في موضوع ، لم يصر جنساً في العرض ، وهذا لأن من عرف الجوهر بحدّه الذي هو كالرسم له ، وهو « أنه موجود لا في موضوع » فليس يعرف كونه موجوداً ، فضلاً عن أن يعرف أنه في موضوع أولاً في موضوع ، بل معنى قولنا في رسم الجوهر : إنه « الموجود لا في موضوع » أي أنه حقيقة ما ، إذا وُجد وجد لا في موضوع ، ولسنا نعني به ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ، فليست المشاركة فيه مشاركة في الجنس .

بل المشاركة في مقومات الماهية ، هي المشاركة في الجنس ، المحوج إلى المباينة بعده بالفصل ، وليس للأول ماهية ، سوى الوجود الواجب ، فالوجود الواجب طبيعة حقيقية ، وماهية في نفسه ، هو له لا لغيره ، وإذا لم يكن وجوب الوجود إلاّ له ، لم يشاركه غيره ، فلم ينفصل عنه بفصل نوعي ، فلم يكن له حدّ .

فهذا تفهيم مذهبهم :

والكلام عليه من وجهين مطالبة وإبطال .

أما المطالبة فهي أن يقال : هذا حكاية المذهب ، فبِمَ عرفتم استحالة ذلك في حق الأول؟ حتى بنيتم عليه نفي الاثنينية ، إذ قلتم : إن الثاني ينبغي أن يشاركه في شيء ويباينه في شيء ، والذي فيه ما يشارك به ، وما يباين به ، فهو مركب ، والمركب محال .

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته؟! ولا دليل عليه إلا قولكم المحكيّ عنه في نفي الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ، مجتمع من أجزاء ، فإن كان يصح لواحد : من الأجزاء أو الجملة ، في حال ، وجود دون الآخر ، فهو واجب الوجود دون ما عداه ، وإن كان لا يصح للأجزاء ، وجود ، دون

المجتمع ، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء ، فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه في الصفات ، وبيّنا أن ذلك ليس بمُحال ، في قطع تسلسل العلل ، والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها ، فلم يدل عليها دليل ، فإن كان واجب الوجود ، ما وصفوه به ، وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج في قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ، وإنما الدليل دلّ على قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع أظهر .

فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ، ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة ، فإن الصفة غير الذات ، والذات غير الصفة ، والنوع ليس غير الجنس من كل وجه ، فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ، فإنا إذا ذكرنا الإنسان ، فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق ، فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغني عن الحيوانية ، كقوله : إن الإنسانية هل تستغني عن نفسها ، إذا انضم إليها شيء آخر ، فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات ، على علتين ، إحداهما علة السموات ، والأخرى علة العناصر ، أو إحداهما علة العقول ، والأخرى علة الأجسام كلها؟ وتكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى ، كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد ، فإنهما يتباينان في المعنى ، من غير أن نفرض في الحمرة تركيباً جنسياً وفصلياً ، بحيث يقبل الانفصال ، بل إن كانت فيه كثرة ، فهي نوع كثرة ، لا تقدح في وحدة الذات .

فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل؟ وبهذا يتبين عجزهم عن نفي إلهين صانعين .

فإن قيل : إنما يستحيل هذا ، من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين ، إن كان شرطاً في وجوب الوجود ، فينبغي أن يوجد لكل واجب وجود ، فلا يتباينان ، وإن لم يكن هذا شرطاً ، ولا الآخر شرطاً ، فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود ، فوجوده مستغنىً عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين ما ذكرتموه في الصفات ، وقد تكلمنا عليه ، ومنشأ التلبيس في جميع ذلك ، في لفظ « واجب الوجود » فليطرح ، فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على « واجب الوجود » إن لم يكن المراد به « موجود لا فاعل له قديم » ، فإن كان المراد هذا ، فليترك لفظ « واجب الوجود » وليبيِّن : أن موجوداً لا علة له ولا فاعل ، يستحيل فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

فيبقى قولهم : إن ذلك هل هو شرط في « ألا تكون له علة » فهو هوس ، فإن ما لا علة له قد بينا أنه لا يعلَّل كونه لا علة له ، حتى يطلب شرطه ، وهو كقول القائل : إن السوادية هل هي شرط في كون اللون لوناً؟ فإن كانت شرطاً ، فلِمَ كانت الحمرة لوناً؟ فيقال : أما في حقيقته فلا يشترط واحد منهما ـ أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل ـ وأما في وجوده ، فالشرط أحدهما لا بعينه ـ أي لا يمكن جنس في الوجود إلا وله فصل ـ فكذلك من يثبت علّتين[1] ويقطع التسلسل بهما فيقول : يتباينان بفصول ، وأحد الفصول شرط الوجود ، لا محالة ، ولكن لا على التعيين .

فإن قيل : هذا يجوز في اللون ، فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، زائداً على الماهية ، ولا يجوز في واجب الوجود ، إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس ثَمَّةَ ماهية يضاف الوجود إليها ، وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة ، لا يشترط لِلَونيّة في كونها لونيّة ، إنما يشترط في وجودها الحاصل بعلة ، فكذلك ينبغي ألا يشترط في الوجود الواجب ، فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية لِلَّون ، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل إن له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه في المسألة التي بعد هذه ، وقولهم : إنه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول .

ورجع حاصل الكلام ، إلى أنهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود ، فمهما أبطلنا الأخير ، الذي هو أساس الأساس ، بطل الكل عليهم ، وهو بنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيوت العنكبوت .

---

(١) أي إلهين.

المسلك الثاني : الإلزام وهو أنا نقول : إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنساً ، لأنه ليس مقولاً في جواب ما هو؟ . فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول ـ التي هي المبادىء للوجود ، المسماة بالملائكة عندهم ، التي هي معلولات الأول ـ عقول مجردة عن المادة ، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول ، فإن المعلول الأول أيضاً بسيط لا تركيب في ذاته ، إلا من حيث لزومه ، وهما مشتركان في أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة ، وهذه حقيقة جنسية ، فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم ، بل هي الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين الأول ، وسائر العقول ، فإن لم يباينها بشيء آخر ، فقد عقلتم اثنينية من غير مباينة ، وإن باينها ، فما به المباينة غير ما به المشاركة العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة ، فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره ـ عند من يرى ذلك ـ من حيث إنه في ذاته عقل مجرد عن المادة ، وكذا المعلول الأول ، وهو العقل الأول ـ الذي أبدعه الله من غير واسطة ـ مشارك في هذا المعنى ، والدليل عليه ، أن العقول التي هي معلولات ، أنواع مختلفة ، وإنما اشتراكها في العقلية ، وافتراقها بفصول سوى ذلك ، فكذلك الأول يشارك جميعها في العقلية .

فهم فيه بين نقض القاعدة ، أو المصير إلى أن العقلية ليست مقوِّمة للذات ، وكلاهما محالان عندهم .

مسألة

في إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط

أي هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل : فيقال : بِمَ عرفتم ذلك؟ أبضرورة العقل ، أو نظره؟ وليس بضروري ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منع التلبيس ، في إطلاق لفظ الوجود الواجب ، فإنا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ـ أي ليست معدومة منفية ـ ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحّة في الأسامي بعد أن يُعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً ، من غير علة فاعلية ، فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلية ، فليس كذلك ، وإن عنوا غيره فهو مسلّم ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدلّ إلا على قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكنٌ ، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجُود الذي هو تابع لها ، فيكون الوجود معلولاً ومفعولاً .

قلنا : الماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود ، فكيف في القديم ، إن عنوا بالسبب الفاعلَ له ، وإن عنوا به وجهاً آخر ، ـ وهو أنه لا يستغنى عنه ـ

فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ، إنما الاستحالة في تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لم تعرف استحالته ، فلا بد من برهان على استحالته ، وكل براهينهم تحكّمات ، مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنًى له لوازم ، وتسلّم أن الدليل قد دلّ على « واجب وجود » بالنعت الذي وصفوه ، وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة ، دليلهم في هذا ، يرجع إلى دليل نفي الصفات ، ونفي الانقسام الجنسي والفصلي ، إلا أنه أغمض وأضعف ، لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلى مجرد اللفظ ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ، وهم يقولون : كل ماهية موجودة فمتكثرة ، إذ فيه ماهية ووجود ، وهذا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال ، ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة .

* * *

المسلك الثاني :

هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول ، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدَّر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلاً ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعيَّن ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا : وجود ولا موجود ، وهو متناقض .

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً ، لجاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول في كونه وجوداً لا حقيقة له ولا ماهية له . ويباينه في أن له علة ، والأول لا علة له ، فلِمَ لا يتصور هذا في المعلولات؟! وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه؟! وما لا يعقل في نفسه ، فبأن تُنفى علّته لا يصير معقولاً! وما يعقل ، فبأن تقدّر له علةٌ لا يخرج عنه كونه معقولاً .

والتناهي إلى هذا الحد في المعقولات ، غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم

ينزهون فيما يقولون ، فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد ، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، ولا يبقى مع نفي الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمّى له أصلاً ، إذا لم يضف إلى ماهية .

فإن قيل : حقيقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفي العلة ، وهو سلب لا تتقوّم به حقيقة ذات ، ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ، فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف : بأنها لا علة لها ، ولا يتصوّر عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا .

على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ، وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية؟! ، والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

مسألة

في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدِث .

فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً ، لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، فلِمَ يمتنع أن يكون الأول جسماً؟! ، إما الشمس ، وإما الفلك الأقصى ، وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزءين ، بالكمية ، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية ، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة ، حتى يباين سائر الأجسام ، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها .

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيّنا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض ، كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه ، وبيّنا أنه إذا يبعد تقدير موجود ولا موجد له ، لم يبعد تقدير مركّب لا مركِّب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها ، إذ نفيُ العدد والتثنية ، بنيتموه على نفي التركيب ، ونفيُ التركيب ، على نفي الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبيّنا تحكمكم فيه .

فإن قيل : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلاً ، وإن كان له نفس ، فنفسه علّة له ، فلا يكون الجسم أولاً .

قلنا : نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ، ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود

جسمه عندكم ، بل هما موجودان بعلة سواهما ، فإذا جاز وجودهما قديماً جاز ألا تكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم؟

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول؟ فيقال : هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له : كيف اتفق؟ فكذلك الجسم ونفسه ، إذا لم يزل كل واحد موجوداً ، لِمَ يبعد أن يكون صانعاً؟

فإن قيل : لأن الجسم ـ من حيث إنه جسم ـ لا يخلق غيره ، والنفس المتعلقة بالجسم ، لا تفعل إلا بوساطة الجسم ، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ، ولا في إبداع النفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولِمَ لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصة ، تتهيأ بها ، لأن توجد الأجسامُ وغير الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أننا لم نشاهده من هذه الأجسام المشاهِدة ، وعدمُ المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف إلى موجود أصلاً ، ولم نشاهده من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره ، يدل على استحالته منه ، فكذا في نفس الجسم والجسم .

فإن قيل : الفلك الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قُدِّر من الأجسام ، متقدّر بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، وينقص منه ، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز ، إلى مخصص يخصّصه ، فلا يكون أولاً .

قلنا : بمَ تنكرون على من يقول : إن ذلك الجسم يكون على مقدار ، يجب أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجز ، كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول ، يفيض الجرم الأقصى منه ، متقدراً بمقدار ، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول ، مُتساوية ، ولكن تعيّن بعضُ المقادير ، لكون النظام متعلقاً به ، فوجب المقدار الذي وقع ، ولم يجز خلافه ، فكذا إذا قُدِّر غيرَ معلول .

بل لو أثبتوا في المعلول الأول ـ الذي هو علة الجرم الأقصى عندهم ـ مبدأً للتخصيص ، مثل الإرادة مثلاً ، لم ينقطع السؤال ، إذ يقال : ولِمَ أراد هذا المقدار

دون غيره؟ كما ألزموه على المسلمين ، في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة ، وقد قلبنا عليهم ذلك ، في تعيُّن جهة حركة السماء ، وفي تعيُّن نقطتي القطبين .

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تمييز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء ، فيقال : لِمَ اختص بهذا القدر؟ وبين أن يتوجه في العلة فيقال : ولِمَ خصصته بهذا القدر عن مثله؟ فإن أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ، إذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يفتقر إلى علة ، وهذا لا مخرج عنه .

فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثْل الذي لم يقع ، فالسؤال متوجه ، أنه كيف مُيِّز الشيء عن مثله؟! خصوصاً على أصلهم ، فهم ينكرون الإرادة المميزة ، وإن لم تكن مثْلاً له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقعَ كذلك قديماً ، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر في هذا الكلام ، مما أوردناه لهم ، من توجيه السؤال في الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم ، في نقطة القطب ، وفي جهة حركة الفلك . وتبيّن بهذا ، أن من لا يصدق بحدوث الأجسام ، لا يقدر على إقامة دليل ، على أن الأول ليس بجسم أصلاً .

مسألة

في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة

فنقول : إن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ، لأنه لا يخلو عن الحوادث ، عقل مذهبهم في قولهم : إنه يفتقر إلى صانع وعلة .

وأما أنتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية؟ وهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له ، ولا صانع ، وإنما العلة للحوادث ، وليس يحدث في العالم جسم ، ولا ينعدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض .

فإن الأجسام التي في السموات ، قديمة ، والعناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ، وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات ، وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية ، وهذه الحوادث تنتهي عللها إلى الحركة الدورية ، والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك ، فإذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه لم يزل قديماً كذلك بلا علة ـ أعني الأجسام ـ فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام ، وجودها بعلّة وهي قديمة؟!

فإن قيل : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ، ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطعت عند الدهري في أول الأمر ، إذ يقول : لا علة للأجسام ، وأما الصور والأعراض فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، وهي : بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، علم عجز كل من يعتقد قِدَم الأجسام ، عن

دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد كما صرح به فريق ، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

فإن قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام ، إما أن تكون واجبة الوجود ، وهو محال ، وإما أن تكون ممكنة ، وكل ممكن يفتقر إلى علة .

قلنا : لا يفهم لفظ « واجب الوجود » و« ممكن الوجود » فكل تلبيساتهم مخبّأة في هاتين اللفظتين ، فلنعدل إلى المفهوم ، وهو نفي العلة وإثباتها ، فكأنهم يقولون : هذه الأجسام ، لها علة أم لا علة لها؟ فيقول الدهري : لا علة لها فما المستنكَر؟ وإذا عنى بالإمكان هذا[1] فنقول : إنه واجب ، وليس بممكن ، وقولهم : إن الجسم لا يمكن أن يكون واجباً تحكّم لا أصل له .

فإن قيل : لا يُنكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوّم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة .

قلنا : ليكن كذلك ، فالجملة تقوّمت بالأجزاء واجتماعِها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلة .

فلا يمكنهم ردّ هذا ، إلا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الأول ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً .

(١) أي إلى «ماله علة».

مسألة

في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي

فنقول : أما المسلمون لمّا انحصر عندهم الوجود ، في حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه وصفاته ، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه ، فإن المراد ـ بالضرورة ـ لا بدّ أن يكون معلوماً للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته ، ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة ، وكل حيّ يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى ، وعرفوه بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم ، إذا زعمتم : أن العالم قديم ، لم يحدث بإرادته ، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته؟ فلا بد من الدليل عليه .

وحاصل ما ذكره « ابن سينا » في تحقيق ذلك ، في أدراج[1] كلامه ، يرجع إلى فنين :

الفن الأول : أن الأول موجود لا في مادة ، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض ، وكل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فإن المانع عن إدراك الأشياء كلها ، التعلّق بالمادة ، والاشتغال بها ، ونفس الآدمي مشغولة بتدبير المادة ـ أي البدن ـ فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنّس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ، انكشفت له حقائق

(١) الدَّرْج : طيّ الكتاب وداخله، ومنه (أنفذته في درج كتابي) أي في طيّه. (ج) أدراج.

المعقولات كلها ، ولذلك قُضي بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذّ عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا في مادة .

فنقول : قولُكم : إن الأول موجود لا في مادة ، إن كان المعنيّ به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيّز ، واختصاص بجهة ، فهو مسلم .

فيبقى قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فماذا يُعنى بالعقل؟ ، إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ، فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب؟ ، وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلّم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ، فيقال : ولِمَ ادّعيت هذا؟ وليس ذلك بضروري ، وقد انفرد به « ابن سينا » عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً؟ وإن كان نظرياً ، فما البرهان عليه؟

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء ، المادة ، ولا مادة .

فنقول : نسلّم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط ، وينتظم قياسهم ، على شكل « القياس الشرطي » وهو أن يقال : إن كان هذا في مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، ولكنه ليس في المادة ، فإذن يعقل الأشياء ، فهذا استثناء « نقيض المقدم » واستثناءُ « نقيض المقدم » غير منتج بالاتفاق ، وهو كقول القائل : إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان ، لكنه ليس بإنسان ، فإذن ليس بحيوان ، وهذا لا يلزم ، إذ ربّما لا يكون إنساناً ، ويكون فرساً ، فيكون حيواناً ، نعم استثناء « نقيض المقدم » ينتج « نقيض التالي » على ما ذكر في المنطق ، بشرطٍ ، وهو ثبوت انعكاس « التالي على المقدم » وذلك بالحصر ، وهو كقولهم : إن كانت الشمس طالعةً ، فالنهار موجود ، لكن الشمس ليست بطالعة ، فالنهار غير موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ ، يفهم في كتاب « معيار العلم » الذي صنّفناه مضموماً إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : نحن ندّعي التعاكس ، وهو أن المانع محصور في المادة ، فلا مانع سواها .

قلنا : هذا تحكّم ، فما الدليل عليه؟

الفنّ الثاني : قوله : إنا وإن لم نقل : إن الأول مريد للإحداث ، ولا إن الكل حادث حدوثاً زمانياً ، فإنا نقول : إنه فعلُه ، وقد وُجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلاً ، ولا نفارق غيرنا إلا في هذا القدر ، وأما في أصل الفعل فلا . وإذا وجب كونُ الفاعل عالماً ـ بالاتفاق ـ بفعله ، فالكل عندنا من فعله .

والجواب من وجهين :

أحدهما ، أن الفعل قسمان :

(أ) إرادي ، كفعل الحيوان والإنسان .

(ب) وطبيعي ، كفعل الشمس في الإضاءة ، والنار في التسخين ، والماء في التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادي ، كما في الصناعات البشرية ، وأما في الفعل الطبيعي فلا .

وعندكم أن الله سبحانه وتعالى ، فعلَ العالَم بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكلُّ ذاته ، كما يلزم النور الشمس ، وكما لا قدرة للشمس على كفّ النور ، ولا للنار على كفّ التسخين ، فلا قدرة للأول على الكفّ عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً ، وهذا النّمط ، وإن تُجوّزَ بتسميته فعلاً ، فلا يقتضي علماً للفاعل أصلاً .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثّلُ النظام الكلي ، هو سبب فيضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته تعالى ذاتٌ ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما

المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفي الإرادة؟ وكما لم يشترط علمُ الشمس بالنور للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدّر ذلك في الأول ولا مانع منه .

الوجه الثاني : هو أنه إن سُلّم لهم أن صدور الشيء من الفاعل ، يقتضي العلم أيضاً بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الأول الذي هو عقل بسيط ، فينبغي ألا يكون عالماً إلا به ، والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً ، بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة ، بل بالوساطة والتولد واللزوم ، والذي يصدر ممن يصدر منه ، لِمَ ينبغي أن يكون معلوماً له؟ ولم يصدر منه إلا شيء واحد؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادي ، فكيف في الطبيعي؟! فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك إرادي ، يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منها بوساطتها ، من مصادمته ، وكسره غيره ، فهذا أيضاً لا جواب لهم عنه .

فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه ، ويعرفه ، ويعرف غيره ، فيكون في الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلّة؟

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة في نفي الإرادة ، ونفي حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة ، أو لا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يقال : بِمَ تنكرون على من يقول من الفلاسفة ، إن ذلك ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد به كمالاً ، فإنه في ذاته ناقص ، والإنسان شرُف بالمعقولات ، إمّا ليطلع على مصالحه في العواقب ، في الدنيا والآخرة ، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة ، وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله سبحانه وتعالى ، فمستغنية عن التكميل ، بل لو قُدّر له علمٌ يَكْملُ به لكانت ذاته ، من حيث ذاتُه ، ناقصة .

وهذا كما قلت في السمع والبصر ، وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة ، على أن الله تعالى منزّه عنه ، وأن المتغيرات

الداخلة في الزمان ، المنقسمة إلى ما « كان » و« سيكون » لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته ، وتأثيراً ، ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها ، ولولا نقصان الآدمي ، لما احتاج إلى حواس ، لتحرسه عما يتعرض للتضرر به .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصاناً ، فالعلم بالكليات العقلية أيضاً ، يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان أيضاً ، وهذا لا مخرج منه .

مسألة

في تعجيزهم
عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

فنقول : المسلمون لمّا عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة والعلم جميعاً ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حي ، يشعر بنفسه ، وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته ، فكان هذا منهجاً معقولاً ، في غاية المتانة .

فأما أنتم ، فإذا نفيتم الإرادة والإحداث ، وزعمتم أن ما يصدر عنه ، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأيُّ بعدٍ في أن تكون ذاته ذاتاً ، من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط؟! ، ثم يلزم من المعلول الأول ، المعلولُ الثاني ، إلى تمام ترتيب الموجودات ، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته ، كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور ، ولا يعرف واحد منهما ذاته ، كما لا يعرف غيرَه ، بل من يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه ، فيعرف غيره ، وقد بيّنّا من مذهبهم ، أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من خالفهم من ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ، وإذا لم يعرف غيره ، لم يبعد ألا يعرف نفسه .

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً؟

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ، إذ لا فصل بينكم وبين من قال : كل من لا يفعل بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، فهو ميت ، ومن لا يعرف غيره فهو ميت ، فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها ، فأيُّ حاجة به إلى أن يعرف ذاته؟ فإن عادوا إلى أن كل ما هو بريء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ، فقد بيّنّا أن ذلك تحكّم لا برهان عليه .

فإن قيل : البرهان عليه ، أن الموجود ينقسم إلى حيّ ، وإلى ميت ، والحي

أقدم وأشرف من الميت ، والأول أقدم وأشرف ، فيكون حياً ، وكل حي يشعر بذاته ؛ إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحيُّ ، وهو لا يكون حياً .

قلنا : هذه تحكّمات ، فإنا نقول : لِمَ يستحيل أن يلزم ، ممن لا يعرف نفسَهُ ، من يعرف نفسه ، بالوسائط الكثيرة ، أو بغير واسطة؟ فإن كان المحيل لذلك كونَ المعلول أشرف من العلة ، فلِمَ يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة؟ وليس هذا بدهياً .

ثم لِمَ تنكرون على من يقول : إن شرفه ، في أن وجود الكل ، تابع لذاته ، لا في علمه؟ والدليل عليه ، أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ، ويرى ويسمع ، وهو لا يرى ، ولا يسمع ، ولو قال قائل : الموجود ينقسم : إلى البصير ، والأعمى ، والعالم ، والجاهل ، فليكن البصير أقدمَ وليكن الأول بصيراً ، وعالماً بالأشياء ، لكنتم تنكرون ذلك ، وتقولون : ليس الشرف في البصر والعلم بالأشياء ، بل في الاستغناء عن البصر والعلم ، وكون الذات بحيث يوجد منه الكلُّ ، الذي فيه العلماء وذوو الأبصار .

فكذلك لا شرف في معرفة الذات ، بل في كونه مبدأً لذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون إلى نفي علمه أيضاً بذاته ، إذ لا يدل عليه شيء من ذلك سوى الإرادة ، ولا يدل على الإرادة سوى حدوث العالم ، وبفساد ذلك يفسد هذا كله ، على من يأخذ هذه الأمور ، من نظر العقل . فجميع ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليه ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف[1] الفقهاء منها في الظّنّيّات .

ولا غرو[2] ، لو حار العقل في الصفات الإلهية ، ولا عجب ، إنما العجب من إعجابهم ، بأنفسهم وبأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية ، مع ما فيها من الخبط والخبال .

---

(١) استنكف من الشيء : امتنع عنه وأعرض استكباراً وأنفة.

(٢) لا غروَ: لا عجب.

مسألة[1]

في إبطال قولهم : إن الله ـ تعالى عن قولهم ـ لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون

وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفي

---

(١) هذا مبحث في أهم صفة من صفات الذات الإلهية ألا وهي صفة العلم الإلهي التي تحدد مسألة علم الله للكليات والجزئيات، وهنا يبين الغزالي تهافت فلسفة المشائين وبخاصة «ابن سينا» فقد حصر الغزالي اتجاه ابن سينا في علم الله للموجودات كلها بنوع كلي وأوضح أن هذا قائم عنده على أساس أن الأول موجود لا في مادة، فهو عقل محض، حينئذ تصبح جميع المعقولات مكشوفة له. والذي يمنع عن إدراك الأشياء كلها هو التعلق بالمادة والاشتغال بها. ونستطيع تحديد فلسفة الغزالي في هذه المشكلة كما عرضها السبكي فيتحدث عن التنزيه عند الغزالي بأن الله ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، ولا تحله الأعراض، لا يماثل موجوداً ولا يماثله موجود، وليس كمثله شيء. .

وأنه عالم بجميع المعلومات محيط علمه بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السموات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويدرك حركة الذر في جو الهواء، ويعلم السر وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر. يعلم بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً في أزل الأزل لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال. (انظر طبقات الشافعية للسبكي ج٤/ ١١٩) «والإحياء (١/ ٦٨)».

ويقول في كتابه «معراج السالكين»: إن مذهبنا أن الله سبحانه عالم بالكليات والجزئيات، ولا يطلق عليه «لا علمه ذاته ولا غيرها»، لأن التحكم بالإضافة (إضافة اسم إلى الباري تعالى وإطلاقه طريقة الشرع، وليس في حكم الشرع ما يدل على أن العلم زائد، بل ورد ذلك مطلقاً وشهدت أدلة العقول على أن الله تعالى عالم، وأن العلم لا يصح أن يكون موجوداً قديماً قائماً بنفسه مستغنياً عن الباري تعالى، وبطل أن يكون قديماً يفتقر إلى شرط أي إلى علة في ذات الله. ص٤٦ ـ ٤٩.

هذا من مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ـ وهو الذي اختاره « ابن سينا » ـ فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت زمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزُب عن علمه مثقالُ ذرة في السموات والأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي .

ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .

* * *

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تنجلي ، فتحصل لها ثلاثة أحوال ـ أعني الكسوف : ـ

(أ) حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود ، أي سيكون .

(ب) وحال هو فيها موجود ، أي هو كائن .

(جـ) وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة :

(أ) فإنا نعلم أولاً ، أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

(ب) وثانياً أنه كائن .

(جـ) وثالثاً أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ، لكان جهلاً لا علماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، لكان جاهلاً ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعموا أن الله تعالى لا تختلف حاله ، في هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدي إلى التغير ، وما لم تختلف حاله ، لم يُتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالمُ لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علماً هو

متصف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلاً ، ان الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فإنهما حصلا منه ، بوساطة الملائكة التي سموها ، باصطلاحهم ، عقولاً مجردة ، ويعلم أنها تتحرك حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدتين ، فتنكسف الشمس ، أي يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلاً ، بمقدار كذا ، وهو سَنة مثلاً ، فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، ولا يعزُب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيّراً في ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخر ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أي هو منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ، ومع هذا ، فحالَ الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغيّر .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه ، وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء ، بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه ، وهلمّ جرّاً ، إلى كل صفة في خارج الآدمي وباطنه ، وكل ما هو من

لواحقه ، وصفاته ، ولوازمه ، حتى لا يعزُب عن علمه شيء ، ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحسّ لا للعقل ، فإن عماد التميز ، إليه الإشارة إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلي ، فأما قولنا : « هذا » و« هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك المحسوس ، إلى الحاس ، لكونه منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة ، وذلك يستحيل في حقه .

وهذه قاعدة اعتقدوها ، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها ، أن زيداً مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال تحدى محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى به ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولاً ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثاً . فلنذكر الآن خبالهم ، ووجه بطلانه .

* * *

وخبالهم أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغيراً ، لا محالة ، فإن كان في حال الكسوف ، عالماً بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ، إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالِم ، فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود فقد تغير .

وحققوا هذا ، بأن الأحوال ثلاثة :

(أ) حال هي إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالاً ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحوّل الشيء الذي كان على يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

(ب) ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ، لم تتغير قواك الغريزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة على تحريك الجسم المطلق أولاً ، ثم على المعين ثانياً ـ من حيث إنه جسم ـ فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال إضافة ، لا تغيراً في حال القادر .

(جـ) والثالث ، تغير في الذات ، وهو ألا يكون عالماً ، فيعلم ، أو لا يكون قادراً ، فيقدر ، فهذا تغيّر .

وتغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين ، على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالِم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً ، فيصير علماً بالكون ، بعد كونه علماً بأنه سيكون ، ثم هو يصير علماً بأنه كان ، بعد أن كان علماً ، بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ، لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

* * *

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن يقال : بِمَ تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم

بالانقضاء ، وإن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك .

وهكذا ينبغي أن يُفهم الحال في علم الله عز وجل ، فإنا نسلّم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .

وغرضهم نفي التغير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء ، بعده ، تغيّر ، فليس بمسلّم فمن أين عرفوا ذلك؟ فلو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكنا عند طلوع الشمس ، عالمين - بمجرد العلم السابق - بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته[1] ، ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافةُ ذاتيةٌ له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه ، وإن علمه بذاته عين ذاته ، لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافات إليها تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علماً بالمختلفات ، لأن المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم ، فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذِ المتماثلات ما يسد بعضها مسدّ بعض ، والعلم بالحيوان ، لا يسدّ مسد العلم بالجماد ، والعلمُ بالبياض ، لا يسد مسدّ العلم بالسواد ، فهي مختلفات .

(١) أي في حقيقة العلم.

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهي مختلفة ، والعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد؟! ثم ذلك العلم هو ذات العالم ، من غير مزيد عليه .

وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه ، أن يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد ، المنقسمة أحواله : إلى الماضي ، والمستقبل والآن ، وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلافُ والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان ، وإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً؟!

ومهما ثبت بالبرهان أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .

وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم في الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات العالم .

* * *

الاعتراض الثاني هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير؟ وهلاّ اعتقدتم : أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جَهْمٌ »[1] من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد « الكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث أن المتغير لا يخلو عن التغيّر ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم .

(١) هو جَهم بن صفوان، من موالي بني راسب، رأس الجهمية. قال عنه الذهبي: الضال المبتدع. هلك سنة ١٢٨ هـ في زمن صغار التابعين، وقد زرع شراً عظيماً، قبض عليه نصر بن سيار، وأمر بقتله. ومن عقائد الجهمية أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة فقط دون سائر الطاعات، وأنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا الله، والإنسان مجبر على أفعاله. انظر «ميزان الاعتدال» (١/ ١٩٧) و«تاريخ الجهمية والمعتزلة» للقاسمي ص١٠ .

وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ، فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا ذلك ، لأن العلم الحادث في ذاته ، لا يخلو : إما أن يحدث من جهته أو جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه ، فإنا بيّنّا أن القديم لا يصدر منه حادث ، ولا يصير فاعلاً ، بعد أن لم يكن فاعلاً ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه في مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيراً له ، حتى تتغير أحوالُه ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره؟ .

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فقد أبطلناه في تلك المسألة ، كيف؟! وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرط استحالته ، كونه « أولاً » وإلا فهذه الحوادث ، ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهي بوساطة الحركة الدورية ، إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته ، فالنفس الفلكية قديمة ، والحركة الدورية تحدث منها ، وكل جزء من أجزاء الحركة ، يحدث ، وينقضي ، وما بعده متجدد لا محالة ، فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما تشابهت أحوال الحركة ، لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

فاستبان أن كل فريق منهم ، معترف بأنه يجوز صدور الحوادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام ، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثاني ، وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولِمَ يستحيل ذلك عندكم؟ وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

(أ) أحدها : التغير ، وقد بيّنّا لزومه على أصلكم .

(ب) والثاني كون الغير سبباً لتغير الغير ، وهو ليس بمحال عندكم ، فليكن

حدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون : تمثل الشخص المتلون ، بإزاء الحدقة الباصرة ، سببٌ لانطباع مثال الشخص ، في الطبقة الجليدية من الحدقة ، عند توسط الهواء المشفّ ، بين الحدقة والمبصَر .

فإذا جاز أن يكون جماد سبباً لانطباع الصورة في الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلِمَ يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول علم الأول بها . فإن القوة الباصرة ، كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك ، فلتكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعدة لقبول العلم ، ويخرج من القوة إلى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود ، دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق ، وقد بيّنّا أن قطع التسلسل ممكن بقديم متغير .

(جـ) والأمر الثالث الذي يتضمنه هذا ، هو كون القديم متغيراً بغيره ، وأن ذلك يشبه التسخير ، واستيلاء الغير عليه ، فيقال : ولِمَ يستحيل عندكم هذا؟ وهو أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول العلم بها ، فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير ، فليكن كذلك ، فإنه لائق بأصلكم ؛ إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى ، إنما يصدر على سبيل اللزوم والطبع ، ولا قدرة له على ألا يفعل ، وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير ، ويشير إلى أنه كالمضطر فيما يصدر منه .

فإن قيل : إن ذلك ليس باضطرار ، لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء .

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ، ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالاً لنا ، لا نقصاناً وتسخيراً .

فليكن كذلك في حقه ، والله أعلم .

مسألة

في تعجيزهم عن إقامة الدليل
على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها ، بتحريك النفس ، فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادةُ ربّ العالمين ، على وجه سنذكره .

ومذهبهم في هذه المسألة ، مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالته ، فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ، فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة ، إذ الحيوانات ، مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكنا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ، فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ بإلهام من الله تعالى ، أو بوحي ، وقياس العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكنا نقول : ما أوردوه دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخبالهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة ـ وهذه مقدمة حسية ـ وكل جسم متحرك ، فله محرك ، ـ وهذه مقدمة عقلية ـ إذ لو كان الجسم يتحرك ، لكونه جسماً ، لكان كل جسم متحركاً .

وكل محرك ، فإما أن يكون منبعثاً ، عن ذات المحرك ، كالطبيعة في حركة الحجر إلى أسفل ، والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة ، وإما أن يكون المحرك خارجاً ، ولكن يحرك على طريق القسر ، كدفع الحجر إلى فوق .

وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته ، فإما ألا يشعر ذلك الشيء ، بالحركة ، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل ، وإما أن يشعر بها ، ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفي والإثبات ، إما قسرية وإما طبيعية ، وإما إرادية ، وإذا بطل قسمان تعين الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ، لأن المحرك القاسر ، إما جسم آخر يتحرك بالإرادة أو بالقسر ، وينتهي لا محالة ، إلى إرادة . ومهما ثبت في أجسام السموات متحرك بالإرادة ، فقد حصل الغرض ، فأي فائدة في وضع حركات قسرية ، وبالآخرة لا بد من الرجوع إلى الإرادة؟! .

وإما أن يقال : إنه يتحرك بالقسر ، والله تعالى هو المحرك بغير واسطة ، وهو محال ؛ لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وأنه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد أن تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هي المحرك القريب ، فإما الإرادة أو الطبع ، ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ، لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلِمَ استعد هذا الجسم على الخصوص ، لأن يراد تحريكه دون غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال ، كما سبق في مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية .

فيبقى أن يقال : هي طبيعية ، وهو غير ممكن ، لأن الطبيعة بمجردها ، قطعاً لا تكون سبباً للحركة ، لأن معنى الحركة هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر ، فالمكان الذي فيه الجسم ، إن كان ملائماً له ، فلا يتحرك عنه ، ولهذا لا يتحرك زِقٌّ مملوء من الهواء على وجه الماء إلى أسفل ، وإذا غُمس في الماء ، تحرك إلى وجه الماء ، لأنه وجد المكان الملائم ، فسكن ، والطبيعة معه قائمة ، ولكن إن نُقل إلى مكان لا يلائمه ، هرب منه إلى الملائم ، كما هرب المملوء بالهواء من وسط الماء إلى حيّز الهواء .

والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وضع وأين ، يفرض

الهرب منه ، فهو عائد إليه ، والمهروب منه بالطبع ، لا يكون مطلوباً بالطبع ، ولذلك لا ينصرف زقٌّ مملوء من الهواء ، إلى باطن الماء ، ولا الحجر ينصرف ، بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود إلى الهواء .

فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهو الحركة الإرادية .

* * *

الاعتراض هو أن نقول : نحن نقدّر ثلاثة احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها .

الأول ـ أن نقدّر حركة السماء قهراً ، بجسم آخر ، مريد لحركتها ، يديرها على الدوام ، وذلك الجسم المتحرك لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً ، فلا يكون سماء ، فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان ، وهذا الذي ذكرناه ممكن الوجود ، وليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد .

الثاني ـ هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدؤها إرادة الله تعالى ، فإنا نقول : حركة الحجر إلى أسفل أيضاً قسرية ، تحدث بخلق الله تعالى فيه الحركة ، وكذا القول في سائر حركات الأجسام ، التي ليست حيوانية .

فيبقى استبعادهم ، أن الإرادة لم اختصت به؟ وسائر الأجسام تشاركها في الجسمية .

فقد بيّنا أن الإرادة القديمة ، من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها ، في تعيين جهة الحركة الدورية ، وفي تعيين موضع القطب والنقطة ، فلا نعيده .

والقول الوجيز ، أن ما استبعدوه في اختصاص الجسم ، بتعلق الإرادة به ، من غير تميز بصفة ، ينقلب عليهم ، في تميّزه بتلك الصفة ، فإنا نقول : ولِمَ تميّز جسم السماء بتلك الصفة ، التي بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضاً أجسام ، فلِمَ حصل فيه ما لم يحصل في غيره؟! فإن عُلِّل ذلك بصفة أخرى ، توجه السؤال في الصفة الأخرى ، وهكذا ، يتسلسل إلى غير

نهاية ، فيُضطرون بالآخرة إلى الحكم بالإرادة ، وأن في المبادىء ما يميّز الشيء عن مثله ، ويخصصه بصفة عن أمثالها .

الثالث ـ هو أنا نسلّم أن السماء اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوه في هويّ الحجر إلى أسفل ، إلا أنها لا تشعر بها كالحجر .

وقولهم : إن المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروباً منه بالطبع ، فتلبيس ؛ لأنه ليس ثَمَّ أماكن متفاضلة بالعدد عندهم ، بل الجسم واحد ، والحركة الدورية واحدة ، فلا للجسم جزء بالفعل ، ولا للحركة جزء بالفعل ، وإنما تتجزّأ بالوهم ، فليست تلك الحركة لطلب مكان ، ولا للهرب من مكان ، فيمكن أن يُخلق جسمٌ ، في ذاته معنى يقتضي حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها ، مقتضى ذلك المعنى ، لا أن مقتضى المعنى طلب المكان ، ثم تكون حركة للوصول إليه .

وقولكم : إن كل حركة فهي لطلب مكان ، أو هرب منه ، إذا كان ضرورياً ، فكأنكم جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع ، وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها ، بل وسيلة إليه . ونحن نقول : لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لا طلب المكان ، فما الذي يحيل ذلك؟!

فاستبان أن ما ذكروه ، إن ظُنَّ أنه أغلب من احتمال آخر ، فلا يُتيقن قطعاً انتفاء غيره ، فالحكم على السماء بأنها حيوان ، تحكّم محض ، لا مستند له .

مسألة

في إبطال

ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

وقد قالوا : إن السماء مطيعة لله تعالى ، بحركتها ، ومتقربة إليه ، لأن كل حركة بالإرادة ، فهي لغرض ، إذ لا يُتصوّر أن يصدر الفعل والحركة من حيوان ، إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل ، والترك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضى ، والحذر من السخط ، فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضى ، وإن أُطلقت هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز ، يُكنى بها ، عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب ، بطلب التقرب منه في المكان ، فإنه محال .

فلا يبقى إلا طلب القرب منه في الصفات ، فإن الوجود الأكمل وجودُه ، وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص ، وللنقصان درجات وتفاوت ، فالمَلَكُ أقرب إليه صفة لا مكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أعني الجواهر العقلية التي لا تتغير ، ولا تفنىٰ ، ولا تستحيل ، وتعلم الأشياء على ما هي عليه ، والإنسان كلما ازداد قرباً من الملائكة في الصفات ، ازداد قرباً من الله تعالى ، ومنتهى طبقة الآدميين ، التشبه بالملائكة .

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله تعالى ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات ، وذلك للآدمي ، بأن يعلم حقائق الأشياء ، وبأن يبقى بعد موته بقاء مؤبداً ، على أكمل أحواله الممكنة له ، فإن البقاء على الكمال الأقصى هو لله تعالى . والملائكةُ المقربون كلُّ ما يمكن لهم من الكمال ، فهو حاضر معهم في الوجود ، إذ ليس فيهم شيء بالقُوة ، حتى يخرج إلى الفعل ، فإذن كمالهم في الغاية القصوى ، بالإضافة إلى ما سوى الله تعالى .

والملائكة السماوية ، هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات ، وفيها[1] ما هو بالقوة ، وكمالاتها منقسمة إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكري والهيئة ، وذلك حاضر ، وإلى ما هو بالقوة ، وهو الهيئة في الوضع ، والأين ، وما من وضع معين إلا وهو ممكن له ، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ، فإن الجمع بين جميعها ، غير ممكن ، فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصدت استيفاءها بالنوع ، فلا يزال يطلب وضعاً بعد وضع ، وأيناً بعد أين ، ولا ينقطع قط ، هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركات ، وإنما قصده التشبه بالمبدأ الأول ، في نيل الكمال الأقصى ، على حسب الإمكان في حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

وقد حصل لها التشبه من وجهين :

أحدهما ـ استيفاء كل وضع ممكن له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .

والثاني ـ ما يترتب على حركته ، من اختلاف النسب ، في التثليث والتربيع ، والمقارنة والمقابلة ، واختلاف الطوالع بالنسبة إلى الأرض ، فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ، ويحصل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية .

وكل نفس عاقلة ، فمتشوقة إلى الاستكمال بذاتها .

* * *

والاعتراض على هذا : هو أن في مقدمات هذا الكلام ، ما يمكن النزاع فيه ، ولكنا لا نطوّل به ، ونعود إلى الغرض الذي عنيتموه آخراً ، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، في كل أيْن يمكن أن يكون له ، حماقةٌ ، لا طاعةٌ ، وما هذا إلا كإنسان ، لم يكن له شغل ، وقد كُفي المؤونة في شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد أو بيت ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله

(١) أي في السموات.

تعالى ، فإنه يستكمل بأن يحصّل لنفسه الكونَ في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن لي ، ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد ، فأستوفيه بالنوع ، فإن فيه استكمالاً وتقرباً ، فيُسفّه عقله فيه ، ويُحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيّز إلى حيّز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كمالاً يُعتدّ به ، أو يُتشوّف إليه ، ولا فرق بين ما ذكروه ، وبين هذا .

والثاني ، هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض ، حاصل بالحركة المغربية ، فلِمَ كانت الحركة الأولى مشرقيّة؟! وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة!! فإن كان في اختلافها غرض ، فهلاّ اختلفت بالعكس!! فكانت التي هي مشرقية مغربية ، والتي هي مغربية مشرقية ، فإن كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثليثات والتسديسات وغيرها ، يحصل بعكسه ، وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والأيون ، كيف!! ومن الممكن لها الحركةُ إلى الجهة الأخرى ، فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ، ومرة من جانب ، استيفاء لما يمكن لها ، إن كان في استيفاء كل ممكن كمالٌ .

فدلّ أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملكوت السموات ، لا يُطَّلع عليها ، بأمثال هذه التخيلات ، وإنما يُطلع اللهُ عليها أنبياءه وأولياءه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ، ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها .

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أي جهة كانت ، وكان انتظام الحوادث الأرضية ، يستدعي اختلاف حركات ، وتعيُّن جهات ، كان الداعي لها إلى أصل الحركة ، التقرّب إلى الله تعالى ، والداعي إلى جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلي .

وهذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يُتخيّل ، فليُقض بأن مقتضى طبعه السكون ، احترازاً عن الحركة والتغير ، وهذا تشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقدس عن التغير ، والحركة تغيّر ، ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير ، فإنه كان ينتفع به غيره ، وليس يثقل عليه الحركة ، وليست تتعبه ، فما المانع من هذا الخيال؟! .

والثاني : أن الحوادث تنبني على اختلاف النسب ، المتولدة من اختلاف جهات الحركات ، فلتكن الحركة الأولى مغربية ، وما عداها مشرقية ، وقد حصل به الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ، فلِمَ تعيّنت جهة واحدة؟! وهذه الاختلافات لا تستدعي إلا أصل الاختلاف ، فأما جهة بعينها ، فليست بأولى من نقيضها ، في هذا الغرض .

مسألة

في إبطال قولهم

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم ، وأن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات ، في القوة الحافظة ، المودعة في دماغ الإنسان ، لا أنه جسم صلب عريض ، مكتوبة عليه الأشياء ، كما تكتب الصبيان على اللوح ، لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتُها ، اتساعَ المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يُتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها ، على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء ، لا نهاية لها ، على جسم بخطوط معدودة .

* * *

وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هي نفوس السموات ، وأن الملائكة الكروبين المقربين[1] ، هي العقول المجردة ، التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ، ولا تتصرف في الأجسام ، وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهي أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد ، ولذلك عُبّر عن الأشرف بـ « القلم » فقال تعالى : ﴿علّم بالقلم﴾ لأنه كالنقّاش المفيد ، مثّل المعلّمَ بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح ، هذا مذهبهم .

والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ، فإن ما ذكروه من قبل ، ليس

(١) الكروبيون: المقرَّبون إلى الله من الملائكة، منهم جبريل، وميكائيل، وإسرافيل «الوسيط» وفي المحيط «سادة الملائكة».

محالاً ، إذ منتهاه كونُ السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن ، أما هذه فيرجع إلى إثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التي لا نهاية لها ، وهذا ربما تُعتقد استحالته ، فنطالبهم بالدليل عليه ، فإنه تحكُّمٌ في نفسه .

* * *

استدلوا فيه ، بأن قالوا : ثبت أن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ، والمراد الكلي ، لا تتوجه إليه إلا إرادة كلية ، والإرادة الكلية ، لا يصدر منها شيء ، فإن كل موجود بالفعل ، معين جزئي ، والإرادة الكلية ، نسبتها إلى آحاد الجزئيات ، على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شيء جزئي ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

فللفلك في كل حركة جزئية معينة ، من نقطة إلى نقطة معينة ، إرادة جزئية لتلك الحركة ، فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية ، بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية ، فإن كل إرادة ، فمن ضرورتها تصوّر لذلك المراد ، أي علم به ، سواء كان جزئياً أو كلياً .

ومهما كان للفلك ، تصوّر لجزئيات الحركات وإحاطةٌ بها ، أحاط لا محالة بما يلزم منها ، من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون بعض أجزائه طالعة ، وبعضها غاربة ، وبعضها في وسط السماء ، فوق قوم ، وتحت قدم قوم ، وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب ، التي تتجدد بالحركة ، من التثليث والتسديس ، والمقابلة والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .

وسائر الحوادث الأرضية ، تستند إلى الحوادث السماوية ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة واحدة ، وإما بوسائط كثيرة .

وعلى الجملة ، فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل ، بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية ، التي بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ، في سلسلتها ، تنتهي إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، فالمتصور للحركات ، متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

فبهذا يطلع على ما يحدث ، فإن كل ما يحدث ، فحدوثه واجب على علته ، مهما تحققت العلة .

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ، لأنا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسببات ، فإنا مهما علمنا أن النار ستلتقي بالقطن مثلاً ، في وقت معين ، نعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا ، أن شخصاً سيأكل نعلم أنه سيشبع ، وإذا علمنا أن شخصاً ، سيتخطّى الموضع الفلاني ، الذي فيه كنز مغطّى بشيء خفيف ، إذا مشى عليه الماشي ، تعثرُ رجله في الكنز ، ويعرفُه ، نعلم أنه سيستغني بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمُها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب ، فإن عرفنا أغلبها وأكثرها ، حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ، فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب ، لحصلت المعرفة بجميع المسببات ، إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية ، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ، ونفوس السموات مطلعة عليها ، لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا : أن النائم يرى في نومه ، ما يكون في المستقبل ، وذلك لاتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ، ومهما اطلع على الشيء ، ربما بقي ذلك الشيء بعينه في حفظه ، وربما سارعت القوة المخيلة ، إلى محاكاته ، فإن من غريزتها محاكاةَ الأشياء ، بأمثلة تناسبها بعض المناسبة ، أو انتقالها منها إلى أضدادها ، فينمحي المدرَك الحقيقي عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما ، يمثّل الخيال ، كما يُمثَّل الرجل بشجرة ، والزوجة بخفٍّ ، والخادم ببعض أواني الدار ، وحافظ مال البرّ والصدقات بزيت ، فإن الزيت سبب للسراج الذي هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول ، إذ ليس ثَمَّ حجاب ، ولكنا في يقظتنا ، مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ، فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية ، صرفنا عنه ، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ، ظهر به استعداد ما للاتصال .

وزعموا : أن النبي المصطفى ، صلوات الله عليه وسلامه ، يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً ، إلا أن القوة النفسية النبوية ، قد تقوى قوة ، لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ، ما يراه غيره في النوم ، ثم القوة الخيالية ، تمثّل له أيضاً ، ما يراه ، وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره ، وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ، ثابتة في اللوح المحفوظ ، لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام ، ولكن جفّ القلم ، بما هو كائن إلى يوم القيامة ، ومعناه هذا الذي ذكرناه .

فهذا ما أردنا ، أن نورده ، لتفهيم مذهبهم .

* * *

والجواب ، أن نقول : بِمَ تنكرون على من يقول : إن النبي ﷺ ، يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى في المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل في هذا ، ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك لكم في الشرعيات .

ويبقى التمسك بمسالك العقول ، وما ذكرتموه ، وإن اعتُرف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يُعرف وجوده ، ولا يتحقق كذبُه ، وإنما السبيل فيه ، أن يتعرّف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً ، فمبني على مقدمات كثيرة ، لسنا نطوّل بإبطالها ، ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها .

المقدمة الأولى ، قولكم : إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها .

الثانية ، أنه إن سلّم ذلك ، مسامحةً لكم به ، فقولكم إنه يفتقر إلى تصوُّر جزئي للحركات الجزئية ، فغير مسلم ، إذ ليس ثَمَّ جزء عندكم في الجسم ، فإنه

شيء واحد ، وإنما يتجزأ بالوهم ، ولا في الحركة ، فإنها واحدة بالاتصال ، فيكفي تشوقها إلى استيفاء « الإيون » الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويكفيها التصور الكلي ، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية ، مثالاً ، لتفهيم غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلي ، في أن يحجّ بيت الله تعالى مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية لا يصدر منها الحركة ، لأن الحركة تقع جزئية ، في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا بد في الحركة الإرادية ، من إرادة جزئية ، ولا يزال يتجدد للإنسان ، في توجُّهه إلى البيت ، تصوّر بعد تصور ، للمكان الذي يتخطاه ، والجهة التي يسلكها ، ويتبع كل تصوّر جزئي ، إرادة جزئية للحركة عن المحل الموصول إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية ، التابعة للتصور الجزئي ، وهو مسلَّم لهم في الحج ، لأن الجهات متعددة في التوجه إلى مكة ، والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعيُّن مكان عن مكان ، وجهة عن جهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

وأما الحركة السماوية ، فلها جهة واحدة ، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفي حُيزها لا تجاوزه ، والحركة مرادة ، وليس ثَمَّتَ إلا جهة واحدة ، وجسم واحد ، وصوب واحد ، فهو كهويّ الحجر إلى أسفل ، فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق ، وأقرب الطرق : الخط المستقيم الذي هو عمود على الأرض ، فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه إلى تجدد سبب حادث ، سوى الطبيعة الكلية ، الطالبة للمركز ، مع تجدّد القرب ، والبعد ، والوصول إلى حد ، والصدور عنه . فكذلك يكفي في تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا نفتقر إلى مزيد .

فهذه مقدمة تحكمّوا بوضعها .

الثالثة : وهي التحكّم البعيد جداً ، قولهم : إنه إذا تصوَّر الحركات الجزئية ، تصوّر أيضاً توابعها ولوازمها ، وهذا هوس محض ، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرّك ، وعرف حركته ، ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته ، من موازاة ومجاوزة ، وهو نسبته إلى الأجسام التي فوقه وتحته ومن جوانبه ، وإنه إذا مشى في شمس ، ينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله ، والمواضع التي لا يقع

عليها ، وما يحصل عن ظله من البرودة ، بقطع الشعاع في تلك المواضع ، وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه ، وما يحصل من التفريق فيها ، وما يحصل في أخلاطه في الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، إلى الحرارة . وما يستحيل من أجزائه إلى العَرَق وهلمَّ جرّاً . . إلى جميع الحوادث في بدنه وفي غير بدنه ، مما الحركةُ علةٌ فيه ، أو شرط ، أو مهيّىء ومُعدّ ، وهو هوس بيّن ، لا يتخيله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل ، وإلى هذا يرجع هذا التحكّم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصَّلة ، المعلومة لنفس الفلك ، هي موجودة في الحال؟ أو ينضاف إليها ما يُتوقع كونه في الاستقبال؟ فإن قصرتموه على الموجود في الحال ، بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ في اليقظة ، وسائر الخلق في النوم ، على ما سيكون في الاستقبال ، بواسطته ، ثم بطل مقتضى الدليل ، فإنه تحكّم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ، وأسبابُ جميع الحوادث ، حاضرة في الحال ، فإنها هي الحركة السماوية ، ولكن تقتضي المسبب ، إما بواسطة أو بوسائط كثيرة .

وإذا[1] تعدّى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يعرف تفصيل جميع الجزئيات في الاستقبال إلى غير نهاية؟ وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصَّلة ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها . ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فلييأسْ من عقله .

فإن قلبوا علينا هذا ، في علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته ـ بالاتفاق ـ على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات .

بل مهما دار نفس الفلك ، دورة نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان ، فإن شاركه في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعاً ، كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فإن لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به .

---

(١) يقابل قوله: فإن قصرتموه. . .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية ، في جوهرها ، أن تدرك أيضاً جميع الأشياء ، ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة ، والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد ، والجوع ، والألم ، وبالجملة عوارض البدن ، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد ، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يعتريها شاغل ، ولا يستغرقها همّ ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبِمَ عرفتم ، أنه لا شاغل لها ، وهلاّ كانت عبادتُها ، واشتياقها إلى الأول مستغرقاً لها ، وشاغلاً لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة !! .

أو ما الذي يحيل تقدير مانع آخر ، سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة؟ ومن أين عرفتم انحصال المانع ، في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا؟ وفي العقلاء شواغل من علوّ الهمة ، وطلب الرئاسة ، ما يستحيل تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلاً ومانعاً ، فمن أين يُعرف استحالة ما يقوم مقامها ، في النفوس الفلكية .

* * *

هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهي ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم .

أما الملقبة بالطبيعيات

فهي علوم كثيرة

نذكر أقسامها ، ليعرف أن الشرع ، ليس يقتضي المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها .

وهي منقسمة إلى أصول وفروع .

وأصولها ثمانية أقسام :

الأول : يُذكر فيه ما يلحق الجسم ، من حيث إنه جسم ، من الانقسام ، والحركة ، والتغير ، وما يلحق الحركة ويتبعها ، من الزمان ، والمكان والخلاء ، ويشتمل عليه كتاب « سمع الكيان » .

الثاني : يُعرِّف أحوال أقسام أركان العالم ، التي هي السموات ، وما في مقعّر فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائعها ، وعلة استحقاق كل واحد منها موضوعاً معيناً ، ويشتمل عليه كتاب « السماء والعالم السفلي » .

الثالث : يُعرف فيه أحوال الكون والفساد ، والتولُّد ، والتوالد ، والنشوء والبِلى[1] ، والاستحالات ، وكيفية استبقاء الأنواع ، على فساد الأشخاص ، بالحركتين السماويتين ، الشرقية والغربية ، ويشتمل عليه كتاب « الكون والفساد » .

الرابع : في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربعة ، من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية ، من الغيوم ، والأمطار ، والرعد ، والبرق ، والهالة[2] ، وقوس قزح ، والصواعق ، والرياح ، والزلازل .

---

(١) البِلى : القِدم والتقرب إلى الفناء .

(٢) الهالة : دارة القمر ، وهي دائرة مضيئة تحيط بالقمر ناجمة عن انكسار الضوء الذي يخترق بلورات الجليد العالقة في الغيوم العالية ، وهي كالطُّفاوة لدارة الشمس ـ بهجة المعرفة ـ .

الخامس : في الجواهر المعدنية .

السادس : في أحكام النبات .

السابع : في الحيوانات ، وفيه كتاب « طبائع الحيوان » .

الثامن : في النفس الحيوانية ، والقوى الداركة ، وأن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ، وأنه جوهر روحاني يستحيل عليه الفَناء .

* * *

أما فروعها فسبعة :

الأول : الطب ، ومقصودُه معرفة مبادىء بدن الإنسان ، وأحواله ، من الصحة والمرض ، وأسبابها ودلائلها ، ليدفع المرض ، وتحفظ الصحة .

الثاني : في أحكام النجوم ، وهو تخمين في الاستدلال ، من أشكال الكواكب وامتزاجاتها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والملل ، والمواليد ، والسنين .

الثالث : علم الفِراسة ، وهو استدلال من الخَلْق على الأخلاق .

الرابع : التعبير ، وهو استدلال من المتخيَّلات الحلمية ، على ما شاهدته النفس ، من عالم الغيب ، فشبّهته القوة المتخيله ، بمثال غيره .

الخامس : علم الطلسمات ، وهو تأليف القوى السماوية ، بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة ، تفعل فعلاً غريباً في العالم الأرضي .

السادس : علم النيرنجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ، ليحدث منها أمور غريبة .

السابع : علم الكيمياء ، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ، ليتوصل إلى تحصيل الذهب والفضة ، بنوع من الحيل .

* * *

وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم ، وإنما نخالفهم ، في جملة هذه العلوم ، في أربعة مسائل :

الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ، ولا في الإمكان ، إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

الثانية : قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة في الجسم ، وإن معنى الموت انقطاع علاقتها بالبدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه ، في حال الموت ، وزعموا : أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

الثالثة : قولهم : إن هذه النفوس ، يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية ، سرمدية ، لا يُتصور فناؤها .

الرابعة : قولهم : يستحيل ردُّ هذه النفوس إلى الأجساد .

* * *

وإنما يلزم النزاع في الأولى ، من حيث إنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة ، من قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر . ومَن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك ، وأوّلوا ما في القرآن ، من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد به إزالة موت الجهل ، بحياة العلم ، وأوّلوا تلقُّف العصا ، سحرَ السَّحَرة ، بإبطال الحجة الإلهية ، الظاهرة على يد موسى ﷺ ، شبهاتِ المنكرين . وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده ، وزعموا : أنه لم يتواتر .

* * *

ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور :

أحدها : في القوة المتخيلة ، فإنهم زعموا : أنها ، إذا استولت ، وقويت ، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل ، وذلك في اليقظة للأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ ولسائر الناس في النوم .

فهذه خاصية النبوة ، التي هي للقوة المتخيلة .

الثاني : في القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم ، فربّ ذكي ، إذ ذُكر له المدلول ، تنبّه للدليل ، وإذ ذُكر له الدليل تنبّه للمدلول ، من نفسه . وبالجملة إذا خطر له الحدّ الأوسط ، تنبه للنتيجة ، وإذا حضر في ذهنه حدّا النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط ، الجامع بين طرفي النتيجة .

والناس في هذا منقسمون ، فمنهم من يتنبه بنفسه ، ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ، ومنهم من لا يدرك مع التنبيه ، إلا بتعب كثير ، وإذا جاز أن ينتهي طرف النقصان ، إلى من لا حدس له أصلاً ، حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات ، مع التنبيه ، جاز أن ينتهي طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبّه لكل المعقولات أو لأكثرها ، وفي أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بالكمية ، في جميع المطالب ، أو بعضها ، وفي الكيفية ، حتى يتفاوت في القرب والبعد ، فرُبَّ نفس مقدسة صافية ، يستمر حدسها في جميع المعقولات ، وفي أسرع الأوقات ، فهو النبي الذي له معجزة ، من القوة النظرية ، فلا يحتاج في المعقولات إلى معلم ، بل كأنه يتعلم من نفسه ، وهو الذي وصف بأنه « يكاد زيتها يُضيء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » .

الثالث : في القوة النفسية العملية ، فقد تنتهي إلى حد ، تتأثر بها الطبيعيات وتتسخّر .

ومثاله : أن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدمتها الأعضاء والقوى التي فيها ، فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلّبت أشداقُه[1] وانتهضت القوة الملعبة ، فيّاضة باللّعاب ، من معادنه ، وإذا تصورت الوِقاع[2] ، انتهضت القوة ، فنشرت الآلة ، بل إذا مشى على جذع ممدود

(١) تحلّبت: سالت لُعابه. والشِّدق: جانب الفم من باطن الخدّ. (ج) أشداق.
(٢) الوِقاع: الجِماع.
وأنت ترى أن هذه النظرية ذاتها التي ضج لها العالم واهتمّ بها علماء النفس عندما قام (بافلوف) بتجربته على الكلاب الجائعة، ثم استنتج منها هذا القانون الذي يحسبه بسطاء الناس كشفاً عظيماً من (بافلوف) لم يسبق إليه!! وقد تقدم الدكتور فائز الحاج =

على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد توهمه للسقوط ؛ فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ، ولو كان ذلك على الأرض ، لمشى عليه ولم يسقط .

وذلك لأن الأجسام والقوى الجسمانية ، خُلقت خادمة مسخّرة للنفوس ، ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها ، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حدّ تخدمها القوة الطبيعية في غير بدنه ، لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه ، إلا أن لها نوعَ نزوع وشوق إلى تدبيره ، خلق ذلك في جبلّتها . فإذا جاز أن تطيعها أجسام بدنها ، لم يمتنع أن يطيعها غيرها .

فتنطلع نفسه إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض لتخسف بقوم ، وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة في الهواء ، فيُحدث من نفسه تلك السخونة ، والبرودة ، ويتولد منها هذه الأمور ، من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ، ويكون ذلك معجزة للنبي ـ عليه السلام ـ ولكنه إنما يحصل ذلك ، في هواء مستعد للقبول ، ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيواناً ، وينفلق القمر الذي لا يقبل الانخراق .

فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا حيّةً ، وإحياء الموتى وغيره ، فلزم الخوض في هذه المسألة ، لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر ، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون ، من أن الله تعالى قادر على كل شيء ، فلنخض في المقصود .

= ببحث هام يتعلق بدراسة هذه النظرية والكشف عن جذورها الأولى، جعل عنوانه: «نظرية سبق الوهم إلى العكس عند الغزالي، مع مقارنة علمية لآراء الفلاسفة المتقدمين والنظريات الإشراطية الاقترانية الحديثة» انظر من الفكر والقلب للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص٢٤ بحث (ما هي حقيقة الخير والشر أو النظرية التي سرقت من الغزالي) وانظر المستصفى (١/٥٦ـ٦٠).

مسألة

الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر . فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الرّي والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس والموت وجزّ الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلمّ جرّاً ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق[1] لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفرق[2] ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلمّ جرّاً إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادّعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعيّن مثالاً واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً ، عند ملاقاة النار ، فإنا نجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوّز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً ، دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدّعي الخصم أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ، وهو فاعل

---

(١) التساوق: التتابع.
(٢) الفرق: الافتراق.

بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخلق السواد في القطن ، والتفرق في أجزائه ، وجعله حُراقاً[1] ، . . . .

---

(١) الحُراقة: بضم الحاء، ما تقع فيه النار عند القدح من خرقةٍ ونحوها.

وقد كتب الأستاذ عباس محمود العقاد رحمه الله تعالى مقالاً ممتعاً بعنوان «الأسباب بين الغزالي وابن رشد».

ويقول الأستاذ العقاد: «الإمام الغزالي ينكر الأسباب، ويعني بذلك أن الأسباب والمسببات حوادث مقترنة ليس إلا، ولكن لا يلزم من اقترانها أن السبب ينشيء المسبب ضرورة، ويقول: «فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف».

والفيلسوف ابن رشد يثبت الأسباب، ويقول: «إن إنكار الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي. . وما أدري ما يريدون باسم العادة: هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات، ومحال أن يكون لله تعالى عادة. فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل، فوجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله تعالى يقول: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾. وإن أرادوا أنها عادة الموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير نفس فهي في الحقيقة طبيعية. . وأما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً».

هذه هي خلاصة القضية ـ قضية الأسباب بين الغزالي وابن رشد ـ.

ورأي الغزالي هذا هو الرأي الذي قال به ـ أو بما يقرب منه ـ صاحب مذهب الجاذبية، إسحق نيوتن في ملحق التعريفات. فإنه يضرب المثل بجسم يتحرك من ألف إلى باء، ومن باء إلى جيم، ومن جيم إلى دال، فلا يمكن أن يقال في هذه الحالة أن حركة الجسم من ألف إلى باء هي سبب حركته التالية من باء إلى جيم أو من جيم إلى دال، وقد عرف نيوتن السبب في الفقرة الثانية عشرة من ملحق التعريفات «بأنه قوة تسلط على جسم لإحداث حركة»، فهو يوافق الغزالي على أن الجسم جماد لا فعل له بغير قوة مسلّطة عليه، وينكر الأسباب على المعنى المفهوم في اللغة الشائعة، لأنه يقول: «إن العمل المسبب هو العمل المقيد، وإن الأجسام حين تتحرك بالنواميس =

= الطبيعية تتحرك حرة بغير تقييد، أو بغير أسباب».

وقد جاء نيوتن بعد الغزالي، وجاء دافيد هيوم بعدهما، فقال برأي الغزالي بنصه ومعناه لأنه يقول إن المشاهدات تثبت المقارنة ولا تثبت السببية على الإطلاق. فالمدفع إذا أطلق رؤي بريقه قبل أن يسمع صوته، ويتكرر هذه كل مرة عند كل إطلاق، فلا يمكن أن يقال من أجل هذا أن البريق سبب الصوت، وأنه هو الذي أحدثه في الأسماع، ويشبه هذا المثل مثل أصحاب «ديكارت» عن ساعة تدق، وساعة أخرى تدق بعدها على الدوام، فلا يمكن أن يقال: إن دقات الساعة الأولى هي سبب منشيء لدقات الساعة الثانية، وهكذا كل تلاحق في الحوادث والمشاهدات.

ومذهب «كنت» الفيلسوف الألماني الكبير ـ تلميذ دافيد هيوم ـ يقول بالأسباب، ولكنه يقول بأن السبب حادث سابق، وهو قريب من القول بأن الأسباب والمسببات هي حوادث متلاحقة وتسلسل في المشاهدات.

على أن العلم الحديث لا يذهب في تقرير الأسباب إلى أبعد من القول بأنها مشاهدات مقترنة وقد عرض العالم العصري الكبير «برترندرسل» لمسألة الأسباب في العلم الطبيعي، فقال في كتابه عن تاريخ الفلسفة الأوربية (ص٦٦٩ طبع أمريكا): «أما فيما يخص العلوم الطبيعية فالقول بأن أتسبب ب لا يقبل بحال من الأحوال، وإنما تميل إليه بحكم العادة والاقتران، فالغزالي لا ينقض مشاهدات العلم حين ينكر ضرورة الأسباب، ولكنه يبحث المسألة من الوجهة الفلسفية، لا من الوجهة العلمية المقصورة على التجارب والمشاهدات، وإنما تنظر الفلسفة إلى الأصول الكبرى، ولا تتقيد بالعلل القريبة أو التجارب المتفرقة، ولولا البحث في الأصول الكبرى والأسباب الأصيلة لما كان للفلسفة وجود.

وعقل الغزالي القوي يأبى أن يقبل أن الظواهر المادية هي أسباب الحوادث بطبيعة مستمدة منها ملازمة لها مستقرة فيها، لأن التسليم بهذا تسليم بوجود مئات أو ألوف من المادات كلها خالد، وكلها موجود بذاته، وكلها مع ذلك مؤثر في غيره، وهو مستحيل. فهل هناك ألوف من المادات، أو هناك مادة واحدة؟ إن كان هناك ألوف من المادات كلها خالد بصفاته وطبائعه، فمن العجيب في العقل أن يكون الخالد مؤثراً في خالد مثله، وأن يوجد الشيء منذ الأزل بطبيعته وخصائصه ليؤثر في شيء آخر موجود مثله منذ الأزل بغير تلك الخصائص وغير تلك الصفات.

أما إن كانت هذه الخصائص تحولات ترجع إلى المادة واحدة في القدم فقد بطل أنها هي أسباب الحوادث بطبعها، وتعين أن تكون عارضة تؤثر بما أودع فيها على حسب تلك التحولات التي ترجع في النهاية إلى مصدر واحد لا تعدوه. =

= ولو كان ابن رشد من الفلاسفة الماديين لجاز أن يقول: إن مصدر الأسباب كلها هو المادة الأولى. ولكن ابن رشد مع اعتقاده قدم المادة ـ يقول بالعقل الأول، ويقول: إنه هو مصدر الحركة في الكون، أو هو الفاعل الأول في تعبير المتكلمين، فإذا كان هذا اعتقاده لزاماً فما هو الفرق في أصول الرأي بينه وبين الغزالي حين يقول هذا: «إن الأشياء تعمل بما أودعه الله فيها من القوى، وأنها يجوز أن تعمل بإرادة الله على غير ما نراه من هذه المشاهدات والمقارنات» إن ابن رشد يرمي الغزالي بالسفسطة، والسفسطة في الحقيقة من عنده، إذ يزعم أن تبديل كلمة الطبيعة بكلمة العادة تنتقل بنا من الخطأ إلى الصواب. وإلا فما هو الفرق بين قول الغزالي: إن اقتران المشاهدات عادة. وبين قول ابن رشد: إن اقترانها طبيعة، عند النظر إلى الأسباب والمسببات؟ هل مجرد القول بأنها طبيعة بدلاً من القول بأنها عادة يكسب الأشياء قوة التسبيب التي تثبت لها إنشاء الحوادث واستلزام المشاهدات؟ لقد دقت التفرقة بين القول بالفاعل الأول والقول بالعلة الأولى على فيلسوف آخر من فلاسفة الأندلس المستشرقين فيما بعد، وهو موسى بن ميمون. فقال: «إن الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى، والمتكلمون يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول، وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمونه الفاعل، ويظنون أن هناك فرقاً عظيماً بين سبب وعلة من جانب وبين فاعل من جانب آخر، لأنهم قالوا: إن قلنا إنه علة لزم وجود المعلول، وهذا يؤدي إلى قدم العالم، وأن العالم له على جهة اللزوم، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه، لأن الفاعل قد يتقدم فعله، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وما بالفعل. والذي نعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة، فهي تتقدم معلولها بالزمان».

والحقيقة أن الفرق عظيم بين القولين كما رأى المتكلمون لأن الفرق بينهما هو الفرق بين فهم الأسباب على أنها حوادث مقترنة وفهم الأسباب على أنها علل متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض بحال سواء أكانت أسباباً بالفعل أم أسباباً بالقوة على تفسير ابن ميمون. ولسنا نوافق الأستاذ الأهواني على التشابه بين مذهب الغزالي ومذهب ملبرنش occasionalism إذ يفسر الاقتران بين مؤثرات العقل وآثار المادة بالمضارعة في الزمان. فإن ملبرنش وإخوانه يرون ذلك لأنهم يفكرون أن تؤثر الأسباب العقلية في الأجساد المادية لاختلاف العنصرين فإذا ظهر لنا أن هذه الأسباب العقلية تحدث الآثار المادية فإنما يظهر لنا ذلك لأن إرادة الله تجمع بينهما في زمان واحد، فيبدوان لنا كأنهما متلازمان تلازم الأسباب للمسببات. هذه خلاصة مذهب ملبرنش وإخوانه الذين

= نفضل أن نسميهم بالمضارعين أما الغزالي فلا ينكر أن يؤثر العقل في المادة أو تؤثر الروح في الجسد وقد نقل عنه الأستاذ الأهواني ذلك حيث قال: «إن فاعل الاحتراق هو الله تعالى بواسطة الملائكة أو بغير واسطة». فلا تشابه بين المذهبين ولا موجب عند الغزالي لتفسير آثار العقل في الأجسام بمذهب المضارعة في الزمان.

وإن الغزالي لأكبر عقلاً من نظرائه حين يرد الأسباب كلها إلى سبب واحد، وحين يفضل أن يكون مصدر هذا السبب الواحد من الله لا من المادة أو الجماد كما قال، فإن نظراءه يستصعبون هذا التفسير، لأنهم يتصورون أن إيداع الطبائع في الموجودات بإرادة الله السرمدية مشقة تحتاج إلى وقت وانتقال من مكان إلى مكان ومن مادة إلى مادة. ولو أنهم تجردوا من فهم الزمان كما يفهم بالساعة اليدوية، أو تجردوا من فهم القدرة الإلهية كما يفهمون قدرة الصانع الصاعد الهابط على السلم لإضاءة هذا المصباح وإطفاء ذاك ـ لعلموا أن انبعاث الطبائع من الإرادة الإلهية أسهل من انبعاث النور في قطر كامل بضغطة على مفتاح، وإنه أيسر شيء يتخيله العقل، لأنه لا عائق له من قبل العقل، ولا من قبل الخيال ولا من قبل الواقع المحسوس. وما الواقع المحسوس وما جهود العمل فيه إذا كان الزمان كله بالقياس إلى الفاعل الأول مخلوقاً لا فرق بينه في الصعوبة أو السهولة وبين سائر المخلوقات؟

قال رينان: «إن الفلسفة العربية لم تنجب عقلاً مبتكراً كعقل الغزالي»، ولو شاء رينان لقال ولم يعد الصواب: إن عقل الغزالي من أكبر العقول في ميادين التفكير كله، لا في ميدان الفلسفة العربية وحدها، لأنه يناقش مذاهب الفلسفة مناقشة العقل الذي يعلو عليها ويفهم ما فات أصحابها أن يفهموه، وليست مناقشته لها كمناقشة القاصرين عن فهمها والنفاذ إلى براهينها والقدرة على استكناهها. فهو لم ينقض قط فكرة لأنه عاجز عن فهمها، وإنما ينقضها لأنه قادر على فهمها ونقدها وتكميلها بالإضافة إليها أو التعقيب عليها. وما كان إنكاره للأسباب إنكار من يعجز عن ربطها ومراقبة التسلسل بين مقدماتها ونتائجها، فليس أقدر منه على ربط النتائج بالمقدمات. ولكنه أنكرها لأنه ذهب معها إلى غاية مداها، فلم ير فيها إلا أنها مشاهدات مقترنة يسبق بعضها بعضاً، ولا ينتج من هذا السبق ضرورة أن المتقدم فيها منشيء للمتأخر في الزمان، كما أن زقاء العصافير قبل كل فجر لا ينشيء الفجر، ولا يخرج الضياء من الظلام، وكما أن حضور القطار في كل صباح لا يلزم منه أنه سبب لحضور القطار في كل ضحى أو في كل ظهر أو في كل مساء، وقد ألهمه عقله الكبير أن تواتر الاقتران ألف سنة لا يعطيه من اللزوم العقلي فوق ما يعطيه التواتر في سنة واحدة، إذ كانت الاحتمالات في تقدير الرياضة غير الاحتمالات في تقدير الفلسفة. فإن مليون احتمال متراكب قد تنتهي في

أو رماداً ، هو الله تعالى ، إما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهي جماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها ؛ إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة ، في نطفة الحيوانات ، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليُبوسة ، ولا أن الأب فاعل ابنه ، بإيداع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته ، وبصره وسمعه ، وسائر المعاني التي هي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد إنها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة الملائكة ، الموكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به .

بل نبين هذا بمثال ، وهو أن الأكْمَه[1] ، لو كانت في عينيه غشاوة ، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهاراً ، وفتح أجفانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل في عينيه ، لصور الألوان ، فاعلُه فتحُ البصر ، وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً ، والحجاب مرتفعاً ، والشخص المقابل متلوناً ، فيلزم لا محالة أن يبصر ، ولا يعقل أنه لا يبصر ، حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره ، فمن أين يأمن الخصمُ أن يكون في مبادىء

= تقدير الفلسفة إلى صفر ولا تزيد، ثم تظل كذلك حتى ينتفي الصفر بالبرهان القاطع، فإذا هو يقين واحد أقوى من المليون في حساب الاحتمال.

ولسنا نعصم الغزالي من الخطأ في التفكير، ولكننا نعلم أن تخطئته من أصعب الأمور، وأنها أحق شيء بالتأخير إلى أن تبطل معاذير الصواب، فإنه ليعرف ما يقول، وإنه ليقوله بعد أن يعرف كل ما يقال.

(١) الأكْمَهُ: من ولد أعمى، أو من فقد بصره.

الوجود علل وأسباب ، تفيض منها الحوادث ، عند حصول ملاقاة بينها؟ إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتغيب ، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثَمَّ سبباً وراء ما شاهدناه ، وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققوهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام ، وعلى الجملة عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك من الملائكة ، حتى قالوا : انطباعُ صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور ، وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة ، والجسم المتلون ، مُعدّات ومهيئات ، لقبول المحل لهذه الصور ، وطردوا هذا في كل حادث .

وبهذا تبطل دعوى من يدعي ، أن النار هي الفاعلة للإحراق ، والخبزَ هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب .

المقام الثاني : مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض من مبادىء الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك المبادىء أيضاً ، تصدر الأشياء منها ، باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار ، صدورَ النور من الشمس ، وإنما افترقت المحالُّ في القبول ، لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل ، يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدَرُ[١] لا يقبل ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلّب ، وبعضها يبيضّ ، كثوب القصّار[٢] ، وبعضها يسودّ ، كوجهه ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل .

فكذا مبادىء الوجود فياضة ، بما هو صادر منها ، لا منع عندها ، ولا بخل ، وإنما التقصير من القوابل .

---

(١) المدر: قطع الطين اليابس المتماسك.
(٢) القصّار: المبيّض للثياب.

وإذا كان كذلك ، فمهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطنتين متماثلتين ، لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يُتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ثَمَّ اختيار .

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ في النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن ، إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ، أو بقلب ذات إبراهيم ـ عليه السلام ـ ورده حجراً ، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ، ولا ذاك ممكن .

والجواب له مسلكان :

الأول ، أن نقول : لا نسلم أن المبادىء ، ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة ، وقد فرغنا من إبطال دعواهم ، في ذلك ، في مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته ، عند ملاقاة القطنةِ النارَ ، أمكن في العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقاة .

فإن قيل : فهذا يجرّ إلى ارتكاب مُحالات شنيعة ، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة أيضاً ، منهج مخصوص معيَّن ، بل أمكن تفنُّنه ، وتنوّعه ، فليجوِّز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه ، سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ، ليس يخلق الرؤية له .

ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوِّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته ، غلاماً أمرد ، عاقلاً متصرفاً ، أو انقلب حيواناً .

ولو ترك غلاماً في بيته ، فليجوِّز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوِّز انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً ، وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ، وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، قد لطّخ بيت الكتب ببوله وروثه ، وإني تركت في البيت جرّة من الماء ، ولعلّها الآن انقلبت شجرة تفاح ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس ، أن يُخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ، أن تُخلق من البَذر ، بل ليس من ضرورة الشجرة أن تُخلق من شيء ، فلعله خلق أشياء لم يكن

لها وجود من قبل ، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره ، إلا الآن ، وقيل له : هل هذا مولود؟ فليتردد ، وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق ، قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن ، فلا بد من التردد فيه ، وهذا فن يتسع المجال في تصويره ، وهذا القدر كافٍ فيه .

والجواب أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه ، لا يجوز أن يُخلق للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات ، ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها ، فإن الله تعالى خلق لنا علماً ، بأن هذه الممكنات ، لم يفعلها ، ولم ندَّع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز ألا تقع ، واستمرار العادة بها ، مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا ، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بالطرق التي ذكروها ، أن فلاناً لا يقدم من سفره غداً ، وقدومه ممكن ، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العامي ، فيعلم أنه ليس يعلم الغيب ، في أمر من الأمور ، ولا يدرك المعقولات ، من غير تعليم ، ومع ذلك فلا ينكر ؛ أن تتقوى نفسه وحدسه ، بحيث يدرك ما يدركهُ الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ، فإن خرق الله العادة ، بإيقاعها في زمان ، تخرق العادات فيها ، انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً ، في مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه ، أنه لا يفعله مع إمكانه ، في بعض الأوقات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله ، في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض .

* * *

المسلك الثاني ، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أنا نسلّم ، أن النار خلقت خلقة ، إذا لاقاها قطنتان متماثلتان ، أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نجوّز ، أن يُلقى نبي في النار ، فلا يحترق ، إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو

من الملائكة ، صفة في النار ، تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعدّاه ، فتبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث في بدن النبي صفة ، لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً ، فيدفع أثر النار .

فإنا نرى من يطلي نفسه بالطّلق ،[1] ، ثم يقعد في تنور موقد ، ولا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات ، في النار أو في البدن تمنع من الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطّلق وأثره ، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلِمَ ينبغي أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها؟! .

وكذلك إحياء الميت ، وقلب العصا حيّة ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل ، عند أكل الحيوان له دماً ، ثم الدّم يستحيل منياً ، ثم المنيّ ينصبّ في الرحم ، فيتخلق حيواناً ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول ، فلِمَ يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى ، أن يدير المادة في هذه الأطوار ، في وقت أقرب مما عهد فيه؟ وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقلّ ، فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام .

فإن قيل : وهذا يصدر من نفس النبي؟ أو من مبدأ آخر من المبادىء عند اقتراح النبي عليه السلام .

قلنا : وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار ، والصواعق ، وتزلزل الأرض ، بقوة نفس النبي ، يحصل منه أو من مبدأ آخر؟ فقولنا في هذا كقولكم في ذاك ، والأولى بنا وبكم إضافة ذلك ، إلى الله تعالى ، إما بغير واسطة ، أو بواسطة الملائكة ، ولكن وقت استحقاق حصولها ، انصراف همة النبي عليه السلام ،

---

(١) الطّلق: الشُّبْرم، أو نبت يستعمل في الأصباغ (المعجم الوسيط).
والشُّبْرُم: شجر ذو شوك يُقال ينفع من الوباء (القاموس المحيط).

إليها ، وتعين نظام الخير في ظهورها لاستمرار نظام الشرع ، فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ، ويكون الشيء في نفسه ممكناً ، والمبدأ به سمحاً جواداً ، ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير متعيناً فيه ، ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج نبي في إثبات نبوته إليه ، لإفاضة الخير .

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولازم لهم ، مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي عليه السلام ، بخاصة تخالف عادة الناس ، فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل إمكانه ، فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله ، وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الجملة ، لما كان لا يقبل صورة الحيوان ، إلا النطفة ، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة ، التي هي مبادىء الموجودات عندهم ، ولم يتخلّق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ، ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً ، لمناسبة صورة الفرس ، على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق ، ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمّثرى تفاح ، ثم رأينا أجناساً من الحيوانات ، تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً ، كالفأرة والحية والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور ، بأمور غابت عنا ، ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها ، إذ ليس تفيض الصور عندهم ، من الملائكة بالتشهي ولا جزافاً ، بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له ، لكونه مستعداً في نفسه ، والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها .

فقد اتضح من هذا ، أن مبادىء الاستعدادات ، فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب الطلسمات ، من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعاً[1] مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم ، فربما دفعوا الحيّة والعقرب عن بلد ، والبقّ عن بلد ، إلى غير ذلك من أمور ، تعرف من علم الطّلسمات .

(١) الطالع (عند المنجمين): ما يتنبأ به المنجّم من الحوادث بطلوع كوكب معين.

فإذا خرجت عن الضبط مبادىء الاستعدادات ، ولم نقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد ، في بعض الأجسام ، للاستحالة في الأطوار ، في أقرب زمان ، حتى يستعد لقبول صورة ، ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، والأنس بالموجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، في الخلقة والفطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ، ما يحكى من معجزات الأنبياء عليهم السلام بحال من الأحوال .

* * *

فإن قيل : فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدورٌ لله تعالى ، وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور ، ومن الأشياء ما تعرف استحالته ، ومنها ما يعرف إمكانه ، ومنها ما يقف العقل عنده ، فلا يقضي فيه باستحالة ولا إمكان .

فالآن ما حدّ المحال عندكم ، فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات ، في شيء واحد ، فقولوا : إن كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر ، وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد ، وخلق علم من غير حياة ، ويقدر على أن يحرك يد ميت ، ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى صناعات ، وهو مفتوح العين محدّق بصره نحوه ، ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وإنما هذه الأفعال المنظومة ، يخلقها الله تعالى ، مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا ، يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية ، وبين الرِّعدة[1] ، فلا يدل الفعل المحكم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل .

وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس ، فيقلب الجوهر عرضاً ، ويقلب العلم

(١) الرِّعدة: رِعشة في الجسم تكون من فزع أو مرض.

قدرة ، والسواد بياضاً ، والصوت رائحة ، كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً ، والحجر ذهباً ، ويلزم عليه أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

* * *

والجواب ، أن المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشيء مع نفيه ، أو إثبات الأخصّ مع نفي الأعمّ ، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال ، فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض ، فمحال ، لأنا نفهم مع إثبات صورة السواد في المحل ، نفي ماهية البياض ووجود السواد ، فإذا صار نفي البياض مفهوماً ، من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً .

وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأنا نفهم من كونه في البيت ، عدمَ كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت ، المفهم لنفيه عن غير البيت .

وكذلك نفهم من الإرادة ، طلب معلوم ، فإن فرض طلب ولا علم ، لم يكن إرادة فكان فيه نفي ما فهمناه .

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأنا نفهم من الجماد ، ما لا يدرك ، فإن خلق فيه إدراك ، فتسميته جماداً بالمعنى الذي فهمناه ، محال ، وإن يدرك فتسميته الحادث علماً ، ولا يدرك به محله شيئاً محال ، فهذا وجه استحالته .

وأما قلب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى .

فنقول : مصيرُ الشيء شيئاً آخر ، غيرُ معقول ، لأن السواد إذا انقلب كدرة ، مثلاً ، فالسواد باق أم لا؟ فإن كان معدوماً ، فلم ينقلب ، بل عدم ذاك ، ووُجد غيره ، وإن كان موجوداً ، مع الكدرة ، فلم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن بقي السواد ، والكدرة معدومة ، فلم ينقلب ، بل بقي على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منياً ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ، ولبست صورة أخرى ، فرجع الحاصل ، إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وثم مادة قائمة ، تعاقبت عليها الصورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية ، خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى ، فالمادة مشتركة ، والصورة متغيرة .

وكذلك إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً ، والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ، ولا بين السواد والكدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة ، فكان هذا محالاً من هذا الوجه .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت ، ونصبه على صورة حيّ يقعد ، ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل في نفسه ، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه .

وقولكم : تبطل به دلالة إحكام الفعل ، على علم الفاعل ، فليس كذلك ، فإن الفاعل الآن هو الله تعالى ، وهو المحكم ، وهو عالم به .

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرّعشة والحركة المختارة ، فنقول : إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية ، بين الحالين ، فعبّرنا عن ذلك الفرق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما في حال ، والآخر في حال ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال ، وإيجاد الحركة دون القدرة في حال أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة ، حصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ، ولا نبين به استحالة القسم الثاني ، كما سبق .

مسألة

في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما أن الله ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة عندهم

* * *

والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم ، في القوى الحيوانية ، والإنسانية .

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين : محركة ومدركة .

والمدركة قسمان : ظاهرة وباطنة .

والظاهرة هي الحواس الخمس ، وهي معان منطبعة في الأجسام ، أعني هذه القوى وأما الباطنة ، فثلاث :

إحداها : القوة الخيالية ، في مقدم الدماغ ، وراء القوة المبصرة ، وفيها تبقى صور الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ، ما تورده الحواس الخمس ، فيجتمع فيها ، وتسمى « الحسّ المشترك »[1] لذلك ، ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق ، إذا رآه ثانية ، لا يدرك

(١) الحس المشترك: هو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة فالحواس الخمسة كالجواسيس لها فتطلع عليها النفس من ثمة فتدركها. كأنها عين تنشعب منها خمسة أنهار (التعريفات ص٣٨).

حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى ، ولكن فيه معنى يحكم ، بأن هذا الأبيض هو الحلو ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعني اللون والحلاوة ، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية : القوة الوهمية ، وهي التي تدرك المعاني ، وكأن القوة الأولى تدرك الصور ، والمرادَ بالصور ما لا بد لوجوده من مادة ـ أي جسم ـ ، والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسماً ، ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم ، كالعداوة والموافقة ، فإن الشاة تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهيئته ، وذلك لا يكون إلا في جسم ، وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها ، وتدرك السّخلة شكل الأم ولونها ، ثم تدرك موافقته وملاءمته ، ولذلك تهرب من الذئب ، وتعدو خلف الأم ، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ، أن تكونا في الأجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لهما ، أن يكونا في الأجسام أيضاً ، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

أما الثالثة : فهي القوة التي تسمى في الحيوانات « متخيلة » وفي الإنسان « مفكرة » ، وشأنها أن تركب الصور المحسوسة ، بعضها مع بعض ، وتركب المعاني على الصور ، وهي في التجويف الأوسط ، بين حافظ الصور وحافظ المعاني ، ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان ، وبدنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك ، والأولى أن تلحق هذه القوة ، بالقوى المحركة كما سيأتي ، لا بالقوى المدركة .

وإنما عرفت مواضع هذه القوى ، بصناعة الطب ، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات ، اختلت هذه الأمور .

ثم زعموا : أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس ، تحفظ تلك الصور ، حتى تبقى بعد القبول ، والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل ، فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه قوة حافظة ، وكذا المعاني تنطبع في الوهمية ، وتحفظها قوةٌ ، تسمى « ذاكرة » فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم إليها المتخيلة ، خمسة ، كما كانت الظاهرة خمسة .

وأما القوة المحركة ، فتنقسم إلى :

محركة على معنى أنها باعثة على الحركة .

وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هي القوة النزوعية الشوقية ، وهي التي إذا ارتسمت في القوة الخيالية ، التي ذكرناها صورةُ مطلوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من الأشياء المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلباً للّذة .

وشعبة تسمّى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشيء المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وبهذه القوة ، يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادياً .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة : فهي قوة تنبث في الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة ، أو ترخيها وتمدها طولاً ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية ، على سبيل الإجمال ، وترك التفصيل .

* * *

فأما النفس العاقلة الإنسانية ، المسمّاة عندهم بالناطقة ، والمراد بالناطقة العاقلة ، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت إليه .

فلها قوتان : قوة عالمة ، وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحدة عقلاً ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها ، بالرّوية الخاصة بالإنسان .

وأما العالمة : فهي التي تسمى النظرية ، وهي قوة من شأنها ، أن تدرك حقائق المعقولات ، المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون « أحوالاً » مرة ، و« وجوهاً » أخرى ، ويسميها الفلاسفة « الكليات المجردة » .

فإذن للنفس قوتان ، بالقياس إلى جنبتين ، القوة النظرية بالقياس إلى جنبة الملائكة ، إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية ، وينبغي أن تكن هذه القوة دائمة القبول[1] ، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهي جهة البدن وتدبيره ، وإصلاح الأخلاق ، وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها ، بل تنفعل تلك القوى عنها ، لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هي الغالبة ، ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل .

* * *

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية ، والإنسانية ، وطوّلوا بذكرها ، مع الإعراض عن ذكر القوى النباتية ، إذ لا حاجة إلى ذكرها في غرضنا .

وليس شيء مما ذكروه ، مما يجب إنكاره في الشرع ، فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها .

* * *

وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم ، معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ، ببراهين العقل ، ولسنا نعترض على دعواهم ، اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ، أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم ، دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .

---

(١) أي منفعلة دائماً.

فلنطالبهم بالأدلة ، ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم .

الأول

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهي محصورة ، وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم ، فمنقسم ، فدلّ على أن محلّها شيء لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقربه أن يقال : إن كان محل العلم جسماً منقسماً ، فالعلم الحالّ فيه أيضاً منقسم ، لكن العلم الحال غير منقسم ، فالمحل ليس جسماً ، وهذا « قياس شرطي » استثنى فيه « نقيض التالي » ، فينتج « نقيض المقدم » بالاتفاق ، فلا نظر في صحة شكل القياس ، ولا نظر أيضاً في المقدمتين ، فإن

الأول : قولنا إن كل حال في منقسم ، ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله ، وهو أوليّ لا يمكن التشكك فيه .

والثاني : قولنا إن العلم الواحد يحل في الآدمي ، وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم إلى غير نهاية ، لكان محالاً ، وإن كانت له نهاية ، فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم ، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ، ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض ، من حيث إنه لا بعض لها .

* * *

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول ، أن يقال : بِمَ تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، في جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيفة بها ، معطلة وهي مجاورة؟!

والاستبعاد لا خير فيه ، إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون النفس

شيئاً واحداً لا يتحيز ، ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه؟! .

إلا أننا ، لا نؤثر هذا المقام ، فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل ، ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقي أحدُ الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر؟ أو غيره؟ فإن كان عينه فهو محال ؛ إذ يلزم منه تلاقي الطرفين ، فإن ملاقي الملاقي ملاقٍ ، وإن كان ما يلاقيه غيره ، ففيه إثبات التعدّد والانقسام ، وهذه شبهة يطول حلّها ، وبنا غُنية عن الخوض فيها ، فلنعدل إلى مقام آخر .

المقام الثاني ، أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال في جسم ، فينبغي أن ينقسم ، باطلٌ عليكم بما تدركه القوة الوهمية ، التي في الشاة من عداوة الذئب ، فإنها في حكم شيء واحد ، لا يتصور تقسيمها ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدّر إدراك بعضه ، وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم ، فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ، لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام ، في المدركات بالحواس الخمس ، وبالحسّ المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني ، التي ليس من شرطها أن تكون في مادة .

فإن قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعيّن المشخّص ، مقروناً بشخصه وهيكله ، والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ، ثم عداوته ، فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها؟ فإن أدركتها بجسم ، فلينقسم وليت شعري ما حال ذلك الإدراك إذا قسّم؟ وكيف يكون بعضه؟ أهو إدراك لبعض العداوة؟ فكيف يكون لها بعض؟ أو كل قسم أدرك العداوة؟ فتكون العداوة معلومة مراراً ، بثبوت إدراكها في كل قسم من أقسام المحل .

فإذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم ، فلا بد من الحلّ .

فإن قيل : هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات لا تنقض ، فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم ، لم يمكنكم الشك في النتيجة .

والجواب ، أن هذا الكتاب ما صنّفناه إلا لبيان التهافت والتناقض ، في كلام الفلاسفة وقد حصل ، إذ انتقض به أحد الأمرين : ـ

إما ما ذكروه في النفس الناطقة .

وإما ما ذكروه في القوة الوهمية .

ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ، ولعل موضعَ الالتباس قولُهم : إن العلم منطبع في الجسم ، انطباع اللون في المتلوّن ، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام محله ، والخلل في لفظ الانطباع ، إذ يمكن ألا تكون نسبة العلم إلى محله ، كنسبة اللون إلى المتلوّن ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه ، فينقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم إلى محله ، على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه ، كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم ، ووجوهُ نسبة الأوصاف إلى محالّها ، ليست محصورة في فن واحد ، ولا هي معلومة التفاصيل لنا ، علماً نثق به ، فالحكم عليه دون الإحاطة ، بتفصيل النسب حكم غير موثوق به .

وعلى الجملة لا يُنكر أن ما ذكروه ، مما يقوي الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً ، علماً لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك ، وهذا القدر مشككٌ فيه .

دليل ثانٍ

قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي ـ وهو المعلوم المجرد عن المواد ـ منطبعاً في المادة ، انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق ، وإن لم يكن منطبعاً فيها ، ولا منبسطاً عليها .

وإن استكره لفظ الانطباع ، فلنعدلْ إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة

إلى العالم به ، أم لا؟ ومحال قطع النسبة ، لأنه إن قطعت النسبة عنه ، فكونه عالماً به ، لِمَ صار أولى به ، من كون غيره عالماً له؟ وإن كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام :

أما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض .

أو لايكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ، فإن المجتمع من المباينات ، مباين .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فإن الذي لا نسبة له ، ليس هو من معناه في شيء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسْبة إلى الذات[1] ، لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فمعلومُ كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولاً مرات لا نهاية لها بالفعل ، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى ، غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم ، فذات العلم إذن منقسمة في المعنى ، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم في المعنى ، وإن كانت نسبة كل واحد[2] ، إلى شيء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة ، لصور جزئية منقسمة ، فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرَك ، في نفس المدرِك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

* * *

(١) يعني ذات العلم.
(٢) أي من الأجزاء.

والاعتراض على هذا ، ما سبق ، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ الشبهة ، فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكروه ، فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبة إليه ، ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتُموه ، فإن العداوة ليست أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها في جسم مقدّر ، وتنتسب أجزاؤها إلى أجزائه ، وكون شكل الذئب مقدّراً ، لا يكفي ، فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهو المخالفة والمضادّة والعداوة ، والزيادة على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدّر .

فهذه الصورة مشككة في هذا البرهان ، كما في الأول .

فإن قال قائل : هلا دفعتم هذه البراهين ، بأن العلم يحل من الجسم في جوهر متحيّز لا يتجزّأ ، وهو الجوهر الفرد ! ! .

قلنا : لأن الكلام في الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور هندسية ، يطول القول في حلّها ، ثم ليس فيه ما يدفع الإشكال ، فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة ، أيضاً في ذلك الجزء ، فإن للإنسان فعلاً ، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة ، ولا تُتصور الإرادة إلا بعلم ، وقدرة الكتابة في اليد والأصابع ، والعلم بها ليس في اليد ، إذ لا يزول بقطع اليد ، ولاإرادتها في اليد ، فإنه قد يريدها بعد شلل اليد ، وتتعذر لا لعدم الإرادة ، بل لعدم القدرة .

دليل ثالث

قولهم : إن العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان العالِم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له عالِم ، والعالمية صفة له على الجملة ؛ من غير نسبة إلى محل مخصوص .

* * *

وهذا هوس ، فإنه يسمى مبصراً وسامعاً وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوّز ، كما يقال : فلان في « بغداد » وإن كان هو في جزء من جملة « بغداد » لا في جميعها ، ولكن يضاف إلى الجملة .

دليل رابع

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً ، فالجهل ضدّه ، فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان في حال واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد ، فلما استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدّين فيه ، فإنه لو كان منقسماً ، لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء في محل لا يضاده ضده في محل آخر ، كما يجتمع البَلَقُ[1] في الفرس الواحد ، والسواد والبياض في العين الواحدة ، ولكن في محلّين .

ولا يلزم هذا في الحواس ، فإنه لا ضد لإدراكاتها ، ولكنه قد يُدرك وقد لا يدرك ، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم ، فلا جَرم نقول : يدرك ببعض أجزائه كالعين والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يغني عن هذا قولكم : إن العالِميّة مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ، إذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة ، فالعالِم هو المحلّ الذي قام العلم به ، فإن أطلق الاسم على الجملة فبالمجاز ، كما يقال : هو في « بغداد » وإن كان هو في بعضها ، وكما يقال : هو مبصر ، وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد ، بل يختص بالعين ، وتضادّ الأحكام كتضادّ العلل ، فإن الأحكام تقتصر على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ، فيتضادان عليه ، فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ، ولم تشترطوا سوى الحياة ، شريطة أخرى ، وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة .

* * *

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة ، فإن هذه

---

(١) البَلَقُ: سواد وبياض، وكذا البُلقَةُ.

الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهي معانٍ تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر عما يشتاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد ، بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ، ومتوزعة على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهي النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً ، وإذا اتحدت الرابطة ، استحالت الإضافات المتناقضة بالنسبة إليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غير منطبعة في الجسم ، كما في البهائم .

دليل خامس

قولهم : إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ، والتالي محال ، لأنه يعقل نفسه ، فالمقدم محال .

قلنا : مسلّم أن « استثناء نقيض التالي » ، ينتج « نقيض المقدم » ، ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم ، بل نقول : لا يسلم لزوم التالي للمقدم ، وما الدليل عليه؟

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار ، فالرؤية لا تُرى ، والسمع لا يُسمع ، وكذا سائر الحواس ، فإن كان العقل أيضاً لا يدرِك إلا بجسم ، فلا يدرك نفسه ، والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا ، كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين : ـ

أحدهما : أن الإبصار عندنا ، يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد ، علماً بغيره ، وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز .

والثاني : وهو أقوى ، أنا نسلّم هذا في الحواس ، ولكن لِمَ قلتم : إذا امتنع ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض؟ وأيُّ بُعد في أن يفترق حكم الحواس في وجه الإدراك ، مع اشتراكها في أنها جسمانية؟! كما اختلف البصر واللمس ، في أن

اللمس لا يفيد الإدراك ، إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ، ويخالفها البصر ، فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى إن الواحد إذا أطبق أجفانه ، لم يَرَ لون الجفون ، لأنها لم تبعد عنه .

وهذا الاختلاف ، لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم ، فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ، ما يسمى عقلاً ، ويخالف سائرها ، في أنها تدرك نفسها .

دليل سادس

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدَّعىٰ أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ولا محلاً ، وإلا لما أدركه .

* * *

الاعتراض على هذا الكلام ، كالاعتراض على الذي قبله ، فإنا نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه جرى على العادة .

أو نقول : لِمَ يستحيل أن تفترق الحواس في هذا المعنى؟ وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام كما سبق ، ولِمَ قلتم : إن ما هو قائم في جسم ، يستحيل أن يدرك الجسمَ الذي هو محله ، لِمَ يلزم أن يُحكم من جزئي معين على كلّي مرسل؟!

ومما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر في المنطق ، أن يحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة ، على كلّيّ ، حتى مثلوه بما إذا قال الإنسان : إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل ، لأنا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك ، فيكون ذلك لغفلته عن « التمساح » فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا على الكل به ، فلعل العقل حاسة أخرى ، تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوانات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى : ما تدرك محلها ، وإلى ما تدرك ، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه ، من غير مماسة كالبصر ، وإلا ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس .

فما ذكروه أيضاً ، إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثوقاً به .

فإن قيل : لسنا نعوّل على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعوّل على البرهان ، ونقول : لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفس الإنسان ، لكان لا يعزُب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ، فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه ، في نفسه أبداً ، والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهدهما بالتشريح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما . فإن كان العقل حالاً في جسم ، فينبغي أن يعقل ذلك الجسم أبداً ، أو لا يدركه أبداً ، وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل في حالة ، ولا يعقل في حالة .

وهذا تحقيق ، وهو أن الإدراك الحالّ في محل ، إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل ، ولا يتصور أن تكون له نسبة إليه ، سوى الحلول فيه ، فليدركه أبداً ، وإن كانت هذه النسبة لا تكفي ، فينبغي ألاّ يدرك أبداً؟ إذ لا يمكن أن تكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما أن كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل عنها بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنها ، فإنه يشعر بجسده وجسمه ، نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ، حتى يثبت نفسه في ثيابه ، وفي بيته ، والنفس التي ذكروها ، لا تناسب البيت والثوب . فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل « الشمّ » وأنهما زائدتان في مقدم الدماغ ، شبيهتان بحلمتي الثدي ، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يتعيّن ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف ، أقرب منه إلى داخل الأذن ، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التي بها قوامه ، إلى قلبه وصدره أقرب منها ، إلى رجله ، فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه ، باقياً مع عدم القلب .

فما ذكروه من أنه يغفل عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل عنه ، فليس كذلك .

دليل سابع

قالوا : القوى المدركة بالآلات الجسمانية ، يعرض لها من المواظبة على العمل ، بإدامة الإدراك ، كلال ، لأن إدامة الحركة ، تفسد مزاج الأجسام ، فتُكلُّها .

وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها ، وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبها[1] ، الأخفى والأضعف ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم للبصر ، فإنهما ربما يفسدان ، أو يمنعان ، عقيبهما ، من إدراك الصوت الخفي ، والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعدها بحلاوة دونها .

والأمر في القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات ، لا يتعبها ودرْك الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها ، وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال ، فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ، واستعانتها بها ، فتضعف آلة القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .

* * *

وهذا من الطراز السابق ، فإنا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور ، فليس ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر ، بل لا يبعد أن تتفاوت في الأجسام ، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ، ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثَمَّ سبب يجدد قوتها ، بحيث لا تحس بالأثر فيها .

فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ، ليس يلزم أن يثبت للكلّ .

دليل ثامن

قالوا أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء ، والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، والقوة العقلية في أكثر الأمور ، إنما تقوى بعد الأيام .

---

(١) العَقيبُ : كل شيء يأتي بعد شيء ويتلوه .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن ، وعند الخَرَف[١] بسبب الشيخوخة ، فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عن تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء « عين التالي » لا ينتج ، فإنا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعفُ البدن بكل حال ، والتالي محال ، فالمقدم محال ، وإذا قلنا التالي موجود في بعض الأحوال ، فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعقها عائق ، ولم يشغلها شاغل ، فإن للنفس فعلين : ـ

(أ) فعلاً بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدبيره .

(ب) وفعلاً بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما متمانعان متعاندان ، فمهما اشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ، وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن ، الإحساسُ ، والتخيلُ ، والشهوات ، والغضب ، والخوفُ ، والغمُّ والوجعُ ، فإذا أخذت تفكر في معقول ، تعطلتْ عليك كل هذه الأشياء الأخر ، بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب آلة العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آفة ، والسبب في كل ذلك اشتغالُ النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرض والخوف ، فإنه أيضاً مرض في الدماغ .

وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس؟ وتعدد الجهة الواحدة ، قد يوجب التمانع ، فإن الفَرَقَ[٢] يذهل عن الوجع ، والشهوة عن الغضب ، والنظرَ في معقول عن معقول آخر .

وآية أن المرض الحالّ في البدن ، ليس يتعرض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد

---

(١) الخَرَفُ: فساد العقل من الكبر أو المرض.

(٢) الفَرَق: شدة الجزع والخوف.

صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلّم العلوم من رأس[١] ، بل تعود هيئة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها ، من غير استئناف تعلّم .

* * *

والاعتراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر ، فقد يقوىٰ بعض القوى ، في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، وأمر العقل أيضاً كذلك ، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بُعد في أن يختلف الشمّ والبصرُ ، في أن الشم يقوى بعد الأربعين ، والبصر يضعف ؛ وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم ، كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها ، والسمع في بعضها ، والبصر في بعضها لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف ، في حق الأشخاص ، وفي حق الأحوال ، ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر ، دون العقل ، أن البصر أقدم ، فإنه مبصر في أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة ، أو زيادة ، على ما يشاهد اختلاف الناس فيه ، حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ، لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ، ولم يردّ هذه الأمور إلى مجاري العادات ، فلا يمكن أن ينبنىٰ عليها علماً موثوقاً به ، لأن جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا يورث شيءٌ من ذلك يقيناً .

دليل تاسع

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه؟ وهذه الأجسام لا تزال تنحلّ ، والغذاء يسدّ مسدّ ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبياً انفصل من أمه ، يمرض مراراً ثم يذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول : لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال ، بل كان أول وجوده

---

(١) أي من جديد.

من أجزاء المني فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني ، بل انحلّ كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ، ونقول : هذا الإنسان هو عين ذلك الإنسان ، حتى إنه يبقى معه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه ، فدلّ أن للنفس وجوداً سوى البدن ، وأن البدن آلته .

* * *

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حال كبرهما بحال الصغر ، فإنه يقال : إن هذا هو ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك على أن له وجوداً غير الجسم .

وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ، فإنها تبقى في الصبيان إلى الكبر ، وإن تبدل سائر أجزاء الدماغ .

فإن زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ ، فكذا سائر أجزاء القلب ، وهما من البدن ، فكيف يتصور أن يتبدّل الجميع؟!

بل نقول : الإنسان وإن عاش مئة سنة مثلاً ، فلا بد أن يكون قد بقي فيه أجزاء من النطفة ، فأما أن تُمحىٰ عنه فلا ، فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقي ، كما أنه يقال : هذا ذاك الشجر ، وهذا ذاك الفرس ، ويكون بقاء المني[1] مع كثرة التحلل والتبدل .

مثاله ما إذا صبّ في موضع رطل من الماء ، ثم صب عليه رطل آخر ، حتى اختلط به ، ثم أُخذ منه رطل ، ثم صُبّ عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة نحكم بأن شيئاً من الماء الأول باقٍ ، وأنه ما من رطل يؤخذ منه ، إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول ، لأنه كان موجوداً في الكرّة الثانية ، والثالثة مرتبة قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

وهذا على أصلهم ألزم ، حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء في البدن ، وانحلال أجزاء البدن ، يضاهي صب الماء في هذا الإناء ، واغترافه منه .

(١) أي في الإنسان.

دليل عاشر

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحس ، لشخص إنسان معين ، وهو غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد في مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، والإنسان المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه ، كلّ ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ، ومكانه ، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، تبقى حقيقة الإنسان في العقل مجردة عن هذه الخواص ، وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل ، حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي ، كالجسمية للشجر والحيوان ، والحيوانية للإنسان ، وإلى ما هو عرضي له ، كالبياض والطول للإنسان والشجر ، ويحكم بكونه ذاتياً وعرضياً على جنس الإنسان والشجر وكل ما يدرك ، لا على الشخص الشاهد .

فدل على أن الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة ، معقول عنده ، وثابت في عقله .

وذلك الكلي المعقول ، لا إشارة فيه ، ولا وضع له ، ولا مقدار ، فإما أن يكون تجرده عن الوضع والمادة ، بالإضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال ، فإن المأخوذ منه ، ذو وضع ، وأين ومقدار ، وإمّا أن يكون بالإضافة إلى الآخذ ، وهو النفس العاقلة ، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدر ، وإلا لو ثبت له ذلك ، لثبت للّذي حلّ فيه .

* * *

الاعتراض : أن المعنى الكلي الذي وضعتموه حالاً في العقل ، غير مسلّم ، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ، ولكن يحل في الحس مجموعاً ، ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله .

ثم إذا فصل ، كان المفصل المفرد عن القرائن ، في العقل ، في كونه جزئياً

كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت في العقل ، يناسب المعقول وأمثاله ، مناسبة واحدة ، فيقال : إنه كلي على هذا المعنى ، وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً ، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبة واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر ، لم تحدث له هيئة أخرى ، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان ، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان .

ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة ، فلو رأى الدم بعده ، حصلت صورة أخرى ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدث صورة أخرى ، بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء ، مثال لكل واحد من آحاد المياه ، فقد يظن أنه كلي بهذا المعنى ، فكذلك إذا رأى اليد مثلاً حصل في الخيال وفي العقل ، وضع أجزائها ، بعضها مع بعض ، وهو انبساط الكف ، وانقسام الأصابع عليه ، وانتهاء الأصابع على الأظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ، ولونه ، فإن رأى يداً أخرى تماثلها في كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرى ، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية ، في إحداث شيء جديد في الخيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد ، على قدر واحد ، وقد يرى يداً أخرى تخالفها في اللون والقدر ، فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء ، وتخالفها في اللون والقدر ، فما تساوي فيه الأولى لا تتجدد له صورته ، إذ تلك الصورة ، هي هذه الصورة بعينها ، وما تخالفها تتجدد صورته .

فهذا معنى الكلّي في العقل والحسّ جميعاً ، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان ، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية ، كما في المثال في إدراك صورة الماءين ، في وقتين ، وكذا في كل متشابهين ، وهذا لا يؤذن بثبوت كلّيّ لا وضع له أصلاً .

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، كحكمه بوجود صانع العالم ، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم؟ وفي هذا القسم يكون المنتزع عن المادة هو المعقول في نفسه ، دون العقل والعاقل ، فأما في المأخوذ من المواد ، فوجهه ما ذكرناه .

مسألة

في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها

* * *

فيطالبون بالدليل عليه ، ولهم دليلان : ـ

أحدهما : قولهم إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضدّ يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ، فإن البدن ليس محلاً لها ، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن ، وفسادُ الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالاً فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية ، والقوى الجسمانية .

ولأن للنفس فعلاً بغير مشاركة البدن ، وفعلاً بمشاركته .

فالفعل الذي لها بمشاركة البدن ، التخيلُ والإحساس والشهوة والغضب ، فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلُها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ، ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ، ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن ، لم تفتقر في قوامها إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضدّ ، إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم

في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء ، إذ تنعدم صورة المائية بضدها ، وهي صورة الهوائية ، والمادة التي هي المحل ، لا تنعدم قط ، وكل جوهر ليس في محل ، فلا يُتصور عدمه بالضد ؛ إذ لا ضدّ لما ليس في محل ، فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تفنى بالقدرة ؛ إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة ، وهذا عين ما ذكروه في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه .

* * *

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالّة في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى[1] ، فقد لا نسلم ذلك .

الثاني : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، وأنكروا على « أفلاطون » قوله إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهاني محقق .

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت؟ وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه ، وإن زعم أنها لم تنقسم فهو محال ، إذ يُعلم ضرورةً أن نفس زيد غير نفس عمرو . ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة . وإن كانت النفوس متكثرة ، فبماذا تكثرت؟ ولم تتكثر بالمواد ، ولا بالأماكن ، ولا بالأزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة ، بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تتماثل نفسان منها ، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تتماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يتماثل قط ، ولو تماثل لاشتبه علينا زيد بعمرو .

---

(١) أي التي قبل هذه مباشرة.

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها ، عند حدوث النطفة في الرحم ، واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت[1] النفسَ ، لا لأنها نفس فقط ، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ، ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا ، فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ، وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس ، أولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نطفتان لقبول التدبير معاً ، فما المخصِّص؟ فإن كان ذلك المخصِّص هو الانطباع فيه ، فيبطل ببطلان البدن ، وإن كان ثمَّ وجهٌ آخر ، به العلاقة ، بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه ، فأي بُعد في أن تكون شرطاً في بقائه؟ فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع في المعاد .

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعي ، وشوق جِبِلّيّ ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يخليها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجِبِلّي بالبدن المعين مصروفة عن غيره .

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التي هي مشتاقة بالجِبلّة إلى تدبيره . نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن ، إن استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن ، وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتتأذّى بذلك الشوق ، مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه .

وأما تعيّن نفس زيد لشخص زيد ، في أول الحدوث ، فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلاً ، أصلح لهذه النفس من الأخرى لمزيد مناسبة بينهما ، فيترجح اختصاصه ، وليس في القوة البشرية إدراك

---

(١) يعني النطفة.

خصوص تلك المناسبات ، وعدمُ اطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً في قولنا : إن النفس لا تفنىٰ بفناء البدن .

قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهي المقتضية للاختصاص ، فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس في بقائها إلى بقاء البدن ، حتى إذا فسد فسدت ، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يقتضي التلازم أم لا ، فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ، فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه .

الاعتراض الثالث : هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى كما قررناه في مسألة سرمدية العالم .

الاعتراض الرابع : هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم ، وهو مسلّم ، فما الدليل على أن عدم الشيء لا يُتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث؟ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً سوى ما ذكرتموه ، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

* * *

دليل ثان ، وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ، فيستحيل عليه العدم ، بل البسائط لا تنعدم قط ، وهذا الدليل ، يثبت فيه أولاً أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس لما سبق ، فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسبب ما ـ أي سبب كان ـ ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أي إمكانُ العدم سابقٌ على العدم ، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ، ويسمىٰ إمكان الوجود ، قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه ، فكذلك إمكان العدم ، ولذلك قيل : إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم . فالمادة التي فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارىء ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه ، وهو غيره ،

فكذلك قابل العدم ، ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ، ويكون ما عدم غير ما بقي ، ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ، كما أن ما بقي عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارىء .

فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ، ويكون حامل قوة العدم كالمادة ، والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهي صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة ، التي هي السِّنْخُ[1] والأصل الأول ؛ إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمىٰ نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدي الذات ، يستحيل عليه العدم .

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهي أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أي فيه قوة الإبصار ، ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخَر الإبصار ، فَلتأخُرِ شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان العدم

---

(١) السِّنخ: بكسر السين، من كل شيء: أصله. (ج) أسناخ وسُنوخ.

قبل العدم حاصلاً لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلاً لذلك الشيء ، فإنّ ما أمكن عدمه ، فليس واجب الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نعني بقوة الوجود إلا إمكان الوجود ، فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عين قوة الوجود ، وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين ، التي هي غير الإبصار ، ولا تكون في نفس الإبصار ، إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان . بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود ـ في حال الوجود وهو محال .

* * *

وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، في مسألتي أزلية العالم ، وأبديته .

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعاً مستدعياً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه ، بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هي المسألة ، ولا فرق بين أن يكون المتكلَّم فيه جوهرَ مادة ، أو جوهرَ نفس .

مسألة

في إبطال

إنكارهم لبعث الأجساد وردّ الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية

* * *

وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ، فلنقدم تفهيم معتقدهم في الأمور الأخروية ، ثم لنعترض على ما يخالف الإسلام من جملته .

وقد قالوا : إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً ، إما في لذة ، لا يحيط الوصف بها لعظمها ، وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ، ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً ، وقد ينمحي على طول الزمان .

ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة ، تفاوتاً غير محصور ، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها ، تفاوتاً غير محصور ، فاللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية ، والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة ، والألمُ المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة ، فلا تنال السعادة المطلقة ، إلا بالكمال والتزكية والطهارة ، والكمالُ بالعلم ، والزّكاء[1] بالعمل .

ووجه الحاجة إلى العلم ، أن القوة العقلية ، غذاؤها ولذتها في درك المعقولات ، كما أن القوة الشهوانية ، لذتها في نيل المشتهى ، والقوة البصرية لذتها في النظر إلى الصور الجميلة ، وكذلك سائر القوى .

---

(١) الزّكاء : هنا الصّلاح .

وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقولات ، البدنُ وشواغله ، وحواسُه وشهواته .

والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا ، حقها أن تتألم بفوات لذة النفس ، ولكن الاشتغال بالبدن ينسيه نفسه ، ويلهيه عن ألمه ، كالخائف لا يحس بالألم ، وكالخَدِر[1] لا يحس بالنار . فإذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن ، كان في صورة الخدر ، إذا عرض على النار ، فلا يحسّ بالألم ، فإذا زال الخدَر شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً .

والنفوس المدركة للمعقولات ، قد تلتذّ بها التذاذاً خفياً ، قاصراً عما تقتضيه طباعها ، وذلك أيضاً لشواغل البدن ، وأنس النفس بشهواتها .

ومثاله مثال المريض ، الذي في فيه مرارة ، يستبشع الشيء الطيب الحلو ، ويستهجن الغذاء ، الذي هو أتمّ أسباب اللّذة في حقه ، فلا يتلذذ به لما عرض له من المرض .

فالنفوس الكاملة بالعلوم ، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت ، كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الألذ ، والذوق الأطيب ، وكان به عارض من مرض ، يمنعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذة العظيمة دفعة .

أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص ، فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مغمى عليه أو سكران ، لا يحس به ، فيتنبّه فجأة ، فيشعر بلذة الوصال ، بعد طول الانتظار دفعة واحدة .

وهذه اللذات حقيرة ـ بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة .

وهذا كما أنا لو أردنا أن نفهم الصبي أو العِنّين[2] لذة الجماع ، لم نقدر عليه ، إلا بأن نمثله في حق الصبي باللعب ، الذي هو ألذ الأشياء عنده ، وفي حق العنين ، بلذة الأكل الطيب ، مع شدة الجوع ، ليصدّق بأصل وجود اللذة ، ثم يُعلَّم

---

(١) الخَدِر: من عراه فتور واسترخاء. يقال: خَدِر من الشراب أو الدواء.
(٢) العِنِّين: العاجز عن الجماع لمرض.

أن ما فهمه بالمثال ، ليس يحقق عنده لذة الجماع ، وأن ذلك لا يدرك إلا بالذوق .

والدليل على أن اللذات العقلية ، أشرف من اللذات الجسمانية أمران :

أحدهما : أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم ، وليست لها اللذات الجسمية ، من الجماع والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها ، الذي خصّت به نفسها ، في اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من رب العالمين في الصفات ، لا في المكان ورتبة الوجود ، فإن الموجودات حصلت من الله تعالى ، على ترتيب ، وبوسائط ، فالذي يقرب من الوسائط ، رتبته لا محالة ، أعلى مما دونها .

والثاني : أن الإنسان أيضاً ، قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية ، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشماتة به ، يهجر في تحصيلها ، ملاذ الأنكحة والأطعمة ، بل قد يهجر الأكل طول النهار ، في لذة غلبة الشطرنج والنرد ، مع خسّة الأمر فيهما ، ولا يحس بألم الجوع ، وكذلك المُتشوّف[1] إلى الحشمة ، وإلى الرئاسة يتردد بين انخرام حشمته ، وبين قضاء الوَطَر[2] من عشيقته ، مثلاً ، بحيث يعرفه غيره ، وينتشر عنه ، فيؤثر الحشمة ، ويترك قضاء الوطر ، ويستحقر ذلك ، محافظة على ماء الوجه ، فيكون ذلك ، لا محالة ، ألذّ عنده .

بل ربما يهجم الشجاع ، على جمّ غفير من الشجعان ، مستحقراً خطر الموت ، شغفاً بما يتوهمه بعد الموت ، من لذة الثناء والإطراء عليه .

فإذن اللذات العقلية الأخروية ، أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية ، ولولا ذلك لما قال رسول الله ﷺ ـ : « يقول الله تعالى : أعددْتُ لعبادي الصالحين ، مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر »[3] . وقال تعالى : ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾[4] .

---

(١) تشوّف فلان إلى الشيء: تطلع إليه ونظر وطمح بصره إليه .
(٢) الوَطَر: الحاجة والبغية.
(٣) الحديث: تقدم تخريجه.
(٤) الآية: ١٧/ السجدة.

فهذا وجه الحاجة إلى العلم .

والنافع من جملته العلوم العقلية المحضة ، وهي العلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، وكيفية وجود الأشياء منه ، وما وراء ذلك ، إن كان وسيلة إليه ، فهو نافع لأجله ، وإن لم يكن وسيلة إليه ، كالنحو واللغة والشعر ، وأنواع العلوم المتفرقة ، فهي صناعات وحِرَف ، كسائر الصناعات .

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ، فلزكاء النفس ، فإن النفس في هذا البدن مصدودة عن درك حقائق الأشياء ، لا لكونها منطبعة في البدن ، بل لاشتغالها ونزوعها إلى شهواتها ، وشوقها إلى مقتضياته ، وهذا النزوع والشوق ، هيئة للنفس ترسخ فيها ، وتتمكن منها بطول المواظبة ، على اتباع الشهوات ، والمثابرة على الأنس بالمحسوسات المستلذّة ، فإذا تمكنت من النفس ، ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ، ومؤذية من وجهين :

أحدهما : أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها ، وهي الاتصالُ بالملائكة ، والاطلاعُ على الأمور الجميلة الإلهية ، ولا يكون معها البدن الشاغل ، فيلهيها عن التألم ، كما قبل الموت .

والثاني : أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها ، وقد استلبت منها الآلة ، فإن البدن هو الآلة للوصول إلى تلك اللذات ، فتكون حاله كحال من عشق امرأةً ، وألِفَ رئاسة ، واستأنس بأولاده ، واستراح إلى مال ، وابتهج بحشمة ، فقُتلت معشوقته ، وعُزل عن رئاسته ، وسُبي أولاده ونساؤه ، وأخذ أموالَه أعداؤُه ، وسقطت بالكلية حشمته ، فيقاسي من الألم ما لا يخفى ، وهو في هذه الحياة ، غير منقطع الأمل عن عودة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غادٍ ورائح ، فكيف إذا انقطع الأمل ، بفقدان البدن ، بسبب الموت؟!

ولا ينجي عن التضمّخ[1] بهذه الهيئات ، إلا كف النفس عن الهوى ، والإعراض عن الدنيا ، والإقبال بكنه[2] الجدّ على العلم والتقوى ، حتى تنقطع علائقها عن

(١) تضمّخ بالطّيب وغيره: ادّهن به وأكثر منه.
(٢) الكُنه: جوهر الشيء وحقيقته.

الأمور الدنيوية ، وهي في الدنيا ، وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية ، فإذا مات كان كالمتخلّص من سجن ، والواصل إلى جميع مطالبه ، وهو جنته .

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ، ومحوها بالكلية ، فإن الضرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة . ولذلك قال الله تعالى : ﴿وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتماً مقضياً﴾[1] ، إلا أنه إذا ضعفت العلاقة ، لم تشتد نكاية فراقها ، وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه عند الموت من الأمور الإلهية ، فأماط أثرَ مفارقة الدنيا ، والنزوع إليها ، على قرب ، كمن يستنهض من وطنه إلى منصب عظيم ، وملك رفيع ، فقد ترقّ نفسه حالة الفراق ، على أهله ووطنه ، فيتأذّى أذىً ما ، ولكن ينمحي بما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة .

ولما لم يمكن سلب هذه الصفات ، فقد ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين ، لأن الماء الفاتر ، لا حار ولا بارد ، فكأنه بعيد من الصفتين ، فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال ، فيستحكم فيه الحرص على المال ولا في الإنفاق ، فيكون مبذراً ، ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور ، فيكون جباناً ، ولا منهمكاً في كل أمر ، فيكون متهوّراً ، بل يطلب الجودَ ، فإنه الوسط بين البخل والتبذير ، والشجاعةَ فإنها الوسط بين الجبن والتهور ، وكذا في جميع الأخلاق .

وعلم الأخلاق طويل ، والشريعة بالغت في تفصيلها ، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق إلا بمراعاة قانون الشرع في العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هواه ، فيكون قد اتخذ إلهه هواه ، بل يقلد الشرع ، فيقدم ويحجم بإشارته ، لا باختياره فتهذب به أخلاقه .

من عُدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً ، فهو الهالك ، ولذلك قال الله تعالى : ﴿قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دسّاها﴾[2] .

(١) الآية: ٧١/ مريم.
(٢) الآية: ٩/ الشمس.

ومن جمع الفضيلتين ، العلمية والعملية ، فهو العارف العابد ، وهو السعيد المطلق .

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتعذب مدة ، ولكن لا يدوم ، لأن نفسه قد كملت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لطخته تلطيخاً عارضاً ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسباب المجددة فينمحي على طول الزمان .

ومن له الفضيلة العملية دون العلمية ، فيسلم وينجو عن الألم ، ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة .

وزعموا : أن من مات فقد قامت قيامته .

وأما ما ورد في الشرع ، من الصور الحسية ، فالقصد به ضرب الأمثال ، لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات ، فمثّل لهم ما يفهمون ، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم ، فهذا مذهبهم .

* * *

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظمَ من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد بالمعاد ، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ، وإنما أنكرنا عليهم ، من قِبَل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها :

إنكار حشر الأجساد

وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة

وإنكار الآلام الجسمانية في النار

وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة؟

وقوله تعالى : ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾[1] أي لا يعلم جميع ذلك .

وقوله : « أعددْت لعبادي الصالحين ، مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر »[2] . فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

فإن قيل : ما ورد في الشرع ، أمثالٌ ضربت ، على حدّ أفهام الخلق ، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره ، أمثالٌ على حدّ فهم الخلق ، والصفات الإلهية مقدسة ، عما يتخيله عوام الناس .

والجواب : أن التسوية بينهما تحكُّم ، بل هما يفترقان من وجهين :

أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلاحمل الكلامِ على التلبيس ، بتخييل نقيض الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

الثاني : أن أدلة العقول ، دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار ، على الله سبحانه وتعالىٰ ، فوجب التأويل بأدلة العقول .وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالاً في قدرة الله تعالى فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو صريح فيه .

فإن قيل : وقد دلّ الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى .

فلنطالبهم بإظهار الدليل .

ولهم فيه مسلكان : ـ

المسلك الأول : قالوا : تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام :

---

(١) الآية : ١٧/ السجدة.

(٢) تقدم تخريجه.

(أ) إما أن يقال : الإنسان عبارة عن البدن ، والحياة التي هي عرض قائمٌ به ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس الذي هو قائم بنفسه ، ومدبر للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أي امتناع الخالق عن خلقها ، فتنعدم ، والبدن أيضاً ينعدم ، ومعنى المعاد إعادةُ الله تعالى للبدن الذي انعدم ، وردُّه إلى الوجود ، وإعادة الحياة التي انعدمت .

أو يقال : مادة البدن تبقى تراباً ، ومعنى المعاد أن يُجمع ويركَّب على شكل آدمي ، وتُخلق فيه الحياة ابتداءً .

فهذا قسم .

(ب) وإما أن يقال : النفس موجودة ، وتبقى بعد الموت ، ولكن يُردُّ البدن الأول ، بجمع تلك الأجزاء بعينها .

وهذا قسم .

(جـ) وإما أن يقال : تُردّ النفس إلى بدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها ، أو من غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان ، من حيث إن النفس تلك النفس ، فأما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، بل بالنفس .

* * *

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة .

أما الأول ، فظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فاستئناف خلقهما ، إيجاد لمثل ما كان ، لا لعين ما كان ، بل العود المفهوم ، هو الذي يفرض فيه بقاءُ شيء ، وتجدّد شيء ، كما يقال : فلان عاد إلى الإنعام ، أي أن المنعم باق ، وتركَ الإنعامَ ، ثم عاد إليه ، أي عاد إلى ما هو الأول بالجنس ، ولكنه غيره بالعدد ، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البلد ، أي بقي موجوداً خارج البلد ، وقد كان له كونٌ في البلد ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإن لم يكن شيئاً باقياً ، وشيئان متعددان متماثلان ، يتخللهما زمان ، لم يتم اسم العود ، إلا أن يسلك مسلك المعتزلة ، فيقال : المعدوم شيء ثابت ، والوجود حال يعرض له مرة ، وينقطع تارة ، ويعود أخرى ، فيتحقق معنى العود ،

باعتبار بقاء الذات ، ولكنه رفع للعدم المطلق ، الذي هو النفي المحض ، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات ، إلى أن يعود إليها الوجود ، وهو محال .

فإن احتال ناصر هذا القسم ، بأن قال : تراب البدن لا يفنى ، فيكون باقياً ، فتعاد إليه الحياة .

فنقول : عند ذلك يستقيم أن يقال : عاد التراب حياً ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة ، ولا يكون ذلك عوداً للإنسان ، ولا رجوعَ ذلك الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بمادته والتراب الذي فيه ، إذ تتبدل عليه سائر الأجزاء ، أو أكثرها بالغذاء ، وهو ذاك الأول بعينه ، فهو هو ، باعتبار روحه ونفسه ، فإذا عدمت الحياة والروح ، فما عُدم لا يعقل عودُه ، وإنما يستأنف مثله ، ومهما خلق الله تعالى حياة إنسانية في تراب ، يحصل من بدن شجر ، أو فرس ، أو نبات ، كان ذلك ابتداء خلق إنسان .

فالمعدوم قط ، لا يعقل عودُه ، والعائد هو الموجود ، أي عاد إلى حالة كانت له من قبل ، أي إلى مثل تلك الحالة ، فالعائد هو التراب إلى صفة الحياة .

وليس الإنسان إنساناً ببدنه ، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء لإنسان ، فتتخلّق منه نطفة ، يحصل منها إنسان ، فلا يقال : الفرس انقلب إنساناً ، بل الفرس فرس بصورته ، لا بمادته ، وقد انعدمت الصورة ، وما بقي إلا المادة .

وأما القسم الثاني ، وهو تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو لو تصور لكان معاداً ، أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقته ، لكنه محال ؛ إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الدّيدان والطيور ، ويستحيل دماء وبخاراً وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه ، واستخلاصه .

ولكن إن فرض ذلك اتكالاً على قدرة الله تعالى ، فلا يخلو ، إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، فينبغي أن يعاد الأقطع ، ومجدوع الأنف والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ، وهذا مستقبح ، لا سيما في أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين ، في ابتداء الفطرة ، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه ، من الهزال عند الموت ، في غاية النكال[1] .

(١) النكال: العقاب أو النازلة.

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإنْ جمعَ جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره ، فهو محال من وجهين :

١ـ **أحدهما** ، أن الإنسان إذا تغذّى بلحم إنسان ، وقد جرت العادة به في بعض البلاد ، ويكثر وقوعه في أوقات القحط ، فيتعذر حشرهما جميعاً ، لأن مادة واحدة كانت بدناً للمأكول ، وصارت بالغذاء بدناً للآكل ، ولا يمكن ردّ نفسين إلى بدن واحد .

٢ـ **والثاني** ، أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبداً وقلباً ، ويداً ورجلاً ، فإنه ثبت بالصناعة الطبية ، أن الأجزاء العضوية ، يتغذى بعضها بفضلة غذاء البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء ، فنفرض أجزاء معينة ، قد كانت مادة لجملة من الأعضاء ، فإلى أي عضو تُعاد؟!

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى[١] ، إلى أكل الناسِ الناسَ ، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن ترابها جثث الموتى ، قد تترّبت وزُرع فيها وغرس ، وصارت حباً وفاكهة ، وتناولتها الدواب ، فصارت لحماً ، وتناولناها فصارت أبداناً لنا ، فما من مادة يشار إليها ، إلا وقد كانت بدناً لأناس كثيرين ، فاستحالت وصارت تراباً ، ثم نباتاً ، ثم لحماً ، ثم حيواناً .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، والأبدان أجسام متناهية ، فلا تفي المواد ، التي كانت مواد الإنسان ، بأنفس الناس كلهم ، بل تضيق عنهم .

* * *

(جـ) **وأما القسم الثالث** ، وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كانت ، وأي تراب اتفق ، فهو محال من وجهين :

١ـ **أحدهما** أن المواد القابلة للكون والفساد ، محصورة في مقعر فلك القمر ،

(١) يعني ما ورد في رقم (١).

لا يمكن عليها مزيد ، وهي متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تفي بها .

٢ـ **والثاني** ، أن التراب لا يقبل تدبير النفس ، ما بقي تراباً ، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً ، يضاهي امتزاج النطفة ، بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبدنه من خشب أو حديد ، بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم ، والعظم والأخلاط ، ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس ، استحق من المبادىء الواهبة للنفوس ، حدوث نفس ، فيتوارد على البدن الواحد نفسان .

وبهذا بطل مذهب التناسخ ، وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رجع إلى اشتغال النفس ، بعد خلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غير البدن الأول ، فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ ، يدل على بطلان هذا المذهب .

* * *

الاعتراض ، أن يقال : بِمَ تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهي جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يخالف الشرع ، بل دلّ عليه الشرع في قوله تعالى : ﴿ولا تحسبنّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون فرحين . . .[١] إلخ﴾ وبقوله ﷺ : « أرواح الصالحين ، في حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش »[٢] .

وبما ورد من الأخبار ، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر ، وغيره ، وكل ذلك يدل على البقاء .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردّها إلى بدن ، أيّ بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استُؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تتبدّل عليه أجزاء

(١) الآية: ١٦٩/آل عمران.

(٢) الحديث: رواه أحمد في «المسند» (١/٢٢٦) وأبو داود رقم (٢٥٢٠) في الجهاد: باب فضل الشهادة من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسِّمن وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذلك عوداً ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها إن تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عوداً محققاً .

وما ذكرتموه :

من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية ، محال لا أصل له ، فإنه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ، ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية ، وليست أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكارُه إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث ، وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم .

وأما إحالتكم الثانية ، بأن هذا تناسخ ، فلا مشاحّة في الأسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخاً ، ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره ، سُمّي تناسخاً ، أو لم يُسمّ تناسُخاً .

وقولكم : إن كل مزاج استعد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادىء ، رجوع إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطلنا ذلك في مسألة حدوث العالم ، كيفّ ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً أن يقال : إنما يستحق حدوث نفس ، إذا لم تكن ثَمَّ نفسٌ موجودة ، فتستأنف نفس .

فيبقى أن يقال : فلِمَ لمْ تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور ، بل في عالمنا هذا .

فيقال : لعل الأنفس المفارقة ، تستدعي نوعاً آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها إلا في ذلك الوقت ، ولا بُعد في أن يفارق الاستعدادُ ، المشروط للنفس الكاملة المفارقة ، الاستعدادَ المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستفد كمالاً ، بتدبير البدن مدة ، والله تعالى أعلم بتلك الشروط ، وأسبابها وأوقات حضورها ، وقد ورد الشرع به ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به .

* * *

المسلك الثاني أن قالوا : ليس في المقدور ، أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً ، بحيث تنعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر ، بأسباب تستولي على الحديد ، فتحلله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر وتدار في أطوار في الخلقة ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن صورة الغزل ، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم ، الذي هو النسج على هيئة معلومة . ولو قيل : إن قلب الحديد عِمامة قطنية ، ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالاً .

نعم يجوز أن يخطر ببال الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقارب ، لا يحس الإنسان بطوله ، فيظن أنه وقع فجأة دفعة واحدة .

وإذا عقل هذا ، فالإنسان المبعوث المحشور ، لو كان بدنه من حجر ، أو ياقوت أو درّ ، أو تراب محض ، لم يكن إنساناً ، بل لا يتصور أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص ، مركباً من العظام والعروق ، واللحوم والغضاريف ، والأخلاط والأجزاءُ المفردةُ تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام ، واللحوم والعروق ، ولا تكون هذه المفْردات ، ما لم تكن الأخلاط ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ، ما لم تكن موادها من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، ما لم يكن حيوان أو نبات ، وهو اللحم والحبوب ، ولا يكون حيوان ونبات ، ما لم تكن العناصر الأربعة جميعاً ، ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة ، أكثر مما فصلنا جملتها .

فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان ، لتردّ النفس إليه إلا بهذه الأمور ، ولها أسباب كثيرة .

أفينقلب التراب إنساناً ، بأن يقال له كن؟ أو بأن تمهد أسباب انقلابه في هذه الأدوار؟

وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الإنسان في رحم ، حتى يستمد من دم الطمث ، ومن الغذاء مدة طويلة حتى يتخلق مضغة ، ثم علقة ، ثم جنيناً ، ثم طفلاً ، ثم شاباً ، ثم كهلاً ، ثم شيخاً .

فقول القائل : يقال له : كن ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لا يُخاطب ،

وانقلابه إنساناً ، دون تردده في هذه الأطوار ، محال ، وتردده في هذه الأطوار ، دون جريان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البعث محالاً .

* * *

الاعتراض : أنا نسلّم أن الترقي في هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدن إنسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة ، فإنه لو بقي حديداً لما كان ثوباً ، بل لا بد أن يصير قطناً ، مغزولاً ، ثم منسوجاً ، ولكن ذلك في لحظة ، أو في مدة ، ممكن ، ولم يبين لنا أن البعث يكون في أدنى ما يقدر ، إذ يمكن أن يكون جمع العظام ، وإنشاز[1] اللحم ، وإنباته ، في زمان طويل ، وليس المناقشة فيه .

وإنما النظر في أن الترقي في هذه الأطوار ، يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه في المسألة الأولى ، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات ، وأن المقترنات في الوجود ، اقترانها ليس على طريق التلازم ، بل العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها .

وأما الثاني : فهو أن نقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه ، أن يكون السبب هو هذا المعهود ، بل في خزانة المقدورات ، عجائب وغرائب لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة السحر ، والنارنجات ، والطلسمات ، والمعجزات ، والكرامات ـ وهي ثابتة ـ بالاتفاق ـ بأسباب غريبة لا يطلع عليها .

بل لو لم يرَ إنسان المغناطيس ، وجذْبه للحديد ، وحُكي له ذلك ، لاستنكره ، وقال : لا يتصور جذب الحديد ، إلا بخيط يشدّ عليه ، ويجذب ، فإنه المشاهد في الجذب ، حتى إذا شاهده تعجب منه ، وعلم أن علمه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة .

وكذلك الملاحدة المنكرون للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى فيهم ، ندموا ندامة لا تنفعهم ، ويتحسرون على جحودهم

(١) أنشز الله عظام الميّت: رفعها إلى مواضعها وركب بعضها على بعض.

تحسراً لا يغنيهم ، ويقال لهم : ﴿هذا الذي كنتم به تكذبون﴾[1] كالذي يكذب بالخواص والأشياء الغريبة .

بل لو خلق الإنسان عاقلاً ابتداءً ، وقيل له : إن هذه النطفة القذرة المتشابهة الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، في رحم آدمية ، إلى أعضاء مختلفة ، لحمية ، وعصبية ، وعظمية وعِرقية ، وغضروفية ، وشحمية ، فيكون منها العينُ ، على سبع طبقات مختلفة في المزاج ، واللسانُ ، والأسنانُ ، على تفاوتهما ، في الرخاوة والصلابة ، مع تجاورهما ، وهلم جرّاً ، إلى البدائع التي في الفطرة ـ لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحدة ، حيث قالوا : ﴿أئذا كنا عظاماً نخرة . . .﴾ الآية[2] .

فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود ، فيما شاهده ، ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان ، منهاج غير ما شاهده ، وقد ورد في بعض الأخبار : أنه يغمر الأرض في وقت البعث ، مطر قطراته تشبه النُّطف ، وتختلط بالتراب ، فأيّ بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد ، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند ، إلا الاستبعاد المجرد؟ .

* * *

فإن قيل : الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب ، لا يتغير ، ولذلك قال الله تعالى : ﴿وما أمرُنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾[3] وقال تعالى : ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾[4] وهذه الأسباب التي توهمتم إمكانها ، إن كانت ، فينبغي أن تطرد أيضاً ، وتتكرر إلى غير نهاية ، وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم ، من التولُّد والتوالد إلى غير نهاية .

(١) الآية: ١٧/ المطففين.
(٢) الآية: ١١/ النازعات.
(٣) الآية: ٥٠/ القمر.
(٤) الآية: ٦٢/ الأحزاب.

وبعد الاعتراف بالتكرر والدور ، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور ، في كل ألف ألف سنة مثلاً ، ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبداً ، على سنن واحد ، فإن سنة الله تعالى ، لا تبديل فيها .

وهذا إنما كان ، لأن الفعل الإلهي ، يصدر على المشيئة الإلهية ، والمشيئة الإلهية ، ليست متعددة الجهة ، حتى يختلف نظامها ، باختلاف جهاتها ، فيكون الصادر منها ، كيفما كان ، منتظماً انتظاماً يجمع الأول والآخر ، على نسق واحد ، كما نراه في سائر الأسباب والمسببات .

فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن ، أو عَوْدَ هذا المنهاج ، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفعتم القيامة والآخرة ، وما دل عليه ظواهر الشرع ، إذ يلزم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البعثُ كرّاتٍ ، وسيعود كرّات ، وهكذا على الترتيب .

وإن قلتم : إن السنة الإلهية ، بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ، ولا تعود قط هذه السنة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :

قسم قبل خلق العالم ، إذ كان الله تعالى ولا عالَم .

وقسم بعد خلقه على هذا الوجه .

وقسم به الاختتام ، وهو المنهاج البعثي .

بطل الاتساق والانتظام ، وحصل التبديل لسنة الله تعالى ، وهو محال ، فإن هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة ، باختلاف الأحوال . أما المشيئة الأزلية ، فلها مجرى واحد مضروب ، لا تتبدل عنه ، لأن الفعل مُضاهٍ للمشيئة ، والمشيئة على سنن واحد ، لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان .

وزعموا أن هذا لا يناقض قولنا : إن الله تعالى قادر على كل شيء ، فإنا نقول : إن الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة ، على معنى أنه لو شاء ، لفعل ، وليس من شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا أن يفعل ، وهذا كما أنا نقول : إن فلاناً قادر على أن يجزّ رقبة نفسه ، ويبعج بطن نفسه ، ويصدق ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، ولكنا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل ،

وقولنا : لا يشاء ولا يفعل ، لا يناقض قولنا : إنه قادر ، بمعنى أنه لو شاء لفعل ؛ فإن الحمليات لا تناقض الشرطيات ، كما ذكر في المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطي موجب ، وقولنا : ما شاء وما فعل ، حمليتان سالبتان ، والسالبة الحملية ، لا تناقض الموجبة الشرطية .

فإذن الدليل الذي دلنا على أن مشيئته أزلية ، وليست متغيرة ، يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعود ، وإن اختلف في آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق ، بالتكرر والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

والجواب : أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم ، وأن المشيئة قديمة ، فليكن العالم قديماً ، وقد أبطلنا ذلك ، وبينا أنه لا يبعد في العقل ، وضع ثلاثة أقسام ، وهي :

أن يكون الله تعالى موجوداً ، ولا عالم .

ثم يخلق العالم ، على النظام المشاهد .

ثم يستأنف نظاماً ثانياً ، وهو الموعود في الجنة .

ثم يعدم الكل ، حتى لا يبقى إلا الله تعالى ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخر لها .

وهذه المسألة كيفما دارت ، تنبني على مسألتين :

إحداهما : حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم .

والثانية : خرق العادات ، بخلق المسببات ، دون الأسباب ، أو إحداث أسباب ، على منهج آخر غير معتاد ، وقد فرغنا من المسألتين جميعاً ، والله تعالى أعلم .

تعقيب

خاتمة الكتاب

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟

قلنا : تكفيرهم ، لا بد منهُ في ثلاث مسائل :

(أ) إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

(ب) والثانية : قولهم ، إن الله تعالى ، لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

(جـ) والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذّب الأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً ، وهذا هو الكفر الصّراح ، الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث ، من تصرفهم في الصفات الإلهية ، واعتقاد التوحيد ، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية ، هو الذي صرح به المعتزلة ، في التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة .

فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام ، يكفرهم أيضاً بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث .

أما نحن فلسنا نؤثر الخوض ، في تكفير أهل البدع ، وما يصح منه ومالا يصحّ ، كي لا يخرج عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالى الموفق للصّواب .

تحقيقات حول
نقد الغزالي
لمذهب المشائين والأفلاطونية المحدثة

للدكتور حكمة هاشم

رئيس جامعة دمشق

مقدمة

منذ عهد بعيد، لم تقلّ شهرة أبي حامد الغزالي في الغرب عما بلغته في الشرق. فقد عرفته العصور الوسيطة اللاتينية ولـمّا يمض قرن على وفاته تحت اسم Algazel، فورد له ذكر[١] عند ريموند مارتان Raymond Martin (١٢٣٠ - ١٢٨٤)، وريموند لول R. Lulle (١٢٣٥ - ١٣١٥)، ثم عند كاجيتان Cajétan (١٤٦٨ - ١٥٣٤). وقد كانت هذه المعرفة واردة في الدرجة الأولى عن طريق دومينيكوس غونديسالينوس Dominicus Gondissalinus رئيس الشمامة بقشتالة القديمة (مدينة Ségovie): إذ صنع في منتصف القرن الثاني عشر ترجمة لكتاب «مقاصد الفلاسفة» بعنوان[٢] Logica et Philosofia Algazelis Arabis؛ وفي الدرجة الثانية عن طريق ترجمتين[٣] لاتينيتين لكتاب ابن رشد

---

(١) راجع Bouyges, Noles sur les Philosophes Arabes connus des latins au moyen. Âge in Melanges de la Faculté Orientale (Université St Joseph) Beyrouth VII (1914 - 1921).

(٢) زعم شمولدرز (Essai, 220-1) أن كتاب «معيار العلم» هو الأصل للترجمة اللاتينية الرديئة المنشورة في سنة ١٥٠٦ بعناية «Pétrus Lichtenslein من أهل كولونيا». وقد نبه على هذا الخلط - وإن كان لما يزل يومئذ جاهلاً بما في المعيار - سليمان موتك (Dictionnaire des sciences philosophiques, 602: Mélanges, 371) والذي أعلمه أن في مدّخرات المكتبة القومية بباريز ترجمة «المقاصد» المطبوعة في البندقية سنة ١٥٠٦ (اطلب Rés R. 809).

(٣) الأولى منهما مطبوعة في البندقية (سنة ١٤٩٧) وغير معروفة المؤلف، إلا أن فيها تفسيراً لأغوسطينو نيفوس. والثانية ليهودي من أهل نابولي Calo Calonymos (سنة ١٥٢٧). وقد نشر Heimann Auerbach ترجمة عبرية مفسّرة لعلها هي المأخذ لكل منهما.

الشهير «تهافت التهافت» تحت عنوان Destructio destructionum Algazelis.

ومن المعروف أن هذا الكتاب ينطوي على جزء كبير من «تهافت» الغزالي. وعلى الرغم من أن هذه التراجم في جملتها معقدة مغلقة[1]، إلا أن هذا لم يمنع أن يكون لها - كما هو الأمر في رأي جِلْسُن[2] - «أبعد الأثر وأقواه في السكولائية المسيحية»؛ وعنده أنها «الينبوع الذي رويت منه فلسفة اللاهوتيين» التي أسماها «الأوغسطينية السينوية» (Augustinisme avicennisant) دالاً بذلك على مبلغ تأثير الفلسفة العربية في أمثال غييوم الأوفرني (Guillaume d'Auvergne)، وروجه باكون (R. Bacon)، وجان بيكام (Jean Peckam).

إلا أن الوجه الذي عُرف به الغزالي في الغرب، ولا سيما في القديم، مختلف عن حقيقة الوجه الذي يجب أن يعرف به. فقد كان يظُن أن النظريات والآراء التي أوردها ودعمها في «مقاصد الفلاسفة» دعماً قوياً تمثل نزعته الفلسفية: حتى أن من المحدثين من انساق إلى هذا الوهم، مثل ريتر الذي ذكر في تاريخه الضخم للفلسفة[3] مذهب الغزالي حملاً على ذلك الكتاب، ومضى الباحثون يحارون في تعليل قضية شائكة أعني ما طلع به أبو حامد في التهافت من نقضٍ وهدمٍ ودك لمعالم ذلك البناء الشامخ الذي بناه في «المقاصد» حجراً فحجراً.

وذهبوا يعجبون كأنهم يتساءلون: هل يجوز لفيلسوف يحترم نفسه أن ينقلب من الضد إلى الضد دون أن يُضيء مصباحه بين يديه فينير البواعث

(١) راجع ما ورد عن عجمة هذه التراجم و«بربرتها» لدى (Degérando, Histoire comparée des Systèmes de philosophie, IV, 225).

(٢) Gilson, Les Sources Gréco - latines de l'Augustinisme avicennisant, (apud Archives d'Hist doctr. Et littér. Du Moyen - âge p.74).

(٣) Ritter, Geschichte der Philosophie t. VIII, pp. 59-60.

والدوافع لموقفه الجديد[1]؟ والواقع أن الغزالي قد فعل منذ أن انصرف إلى تأليف كتابيه ولكن مزلة قدم الشارحين في ارتكاب هذا الخطأ هو ان الترجمة اللاتينية (المطبوعة) خلافاً للأصل العربي لا تحتوي العبارة الآتية الواردة في آخر «المقاصد»: «فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم المنطقية والإلهية والطبيعية من غير اشتغال بتمييز الغث من السمين والحق من الباطل. ولنفتتح بعد هذا كتاب تهافت الفلاسفة حتى يتضح برهان ما هو باطل من الجملة»[2]. ولما لفت مونك[3] النظر إلى أن هذه العبارة موجودة أيضاً في تراجم عبرية مختلفة، وفي نسخة لاتينية مخطوطة في السوربون (تحت رقم 941)، ظلّ دوهيم[4] على حال التردد في أن يقبل الأمر على علاته، وذهب يتساءل: ألم تُضف هذه الجملة إضافةً لاحقة إلى «المقاصد» من قِبَل الغزالي نفسه (أو من قبل أحد تلامذته) بعد ارتداده [«volte - face»] عن موقفه الأول لعلة من العلل؟ ونحن نظن أن لو لُفت نظره أيضاً إلى ما جاء في مقدمة «المقاصد» تأييداً لخاتمته لبقي شكه قائماً من هذه الناحية.

مهما يكن من أمر، وسواءٌ أكان الغزالي قد اعتقد في طورٍ من أطوار حياته ما أورده في «المقاصد» من نظريات ـ وهذا رأي ابن رشد ـ أم أنه كتبه منذ البدء ليلخص مذهب الفلاسفة تلخيصاً نيراً ثم يرد عليهم، فإن المسألة ليست بذات خطر كبير من الوجهة العملية. لأن الغزالي اعتباراً من مطلع سنة ٤٨٨هـ

(١) هذا لا يعني أنهم غفلوا جميعاً عن الحقيقة. ونظن أن رونان خاصةً عندما قال في كتابه عن ابن رشد ومذهبه (ص٩٦ من طبعة ١٨٦٦): «الغزالي - غير مُدافع - هو من بين اعلام المدرسة الفلسفية العربية أشدهم أصالة فكر» إنما كان، لدى حكمه هذا: متجهاً - وهو على صواب في اتجاهه - إلى المظهر النقدي السلبي عند الإمام (كما يبدو من خلال «التهافت») لا إلى المظهر التقريري الإيجابي (كما يبدو من خلال «المقاصد»).

(٢) وردت هذه العبارة في طبعة الكردي (سنة ١٣٣١هـ) مع تغيير في بعض الألفاظ.

(٣) S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, p. 370.

(٤) Duhem, Le Systéme dum Monde, IV, p. 501 - 502

(= كانون الثاني سنة ١٠٩٥) ـ وهي السنة التي فرغ فيها من تصنيف ((التهافت))[١] إلى أن لقي وجه ربه[٢]، ظل على اتخاذ موقف نهائي وهو معاداته للفلاسفة معاداةً متفاوتة في المسائل التي وردت في هذا الكتاب الذي يهمنا. تشهد على ذلك كتبه التي ألفها منذ العزلة[٣] إلى آخر أيامه، وعلى رأس هذه الكتب ((إحياء علوم الدين)) و((المنقذ من الضلال))[٤]. ونحن نجهل أن التصريحات التي وردت في الكتاب الأخير تثير مشكلة ((الشهادات)) ولا سيما قيمة الشهادة الشخصية وقيمة ((الاعتراف)) في وثائق ((التراجم الذاتية))[٥] (autobiograpies).

---

(١) راجع مخطوط مكتبة فاتح في استانبول الذي يحمل تاريخ ((الحادي عشر من محرم سنة ثمان وثمانين وأربع مابة)). وقد قبل هذا التاريخ الأب بويج في الطبعة النقدية للكتاب (بيروت ١٩٢٧).
Bibliotheca Arabica Scolasticorum,Serie Arabe t. 11

(٢) توفي الغزالي ((الأثنين ١٤ جمادى الآخرة سنة ٥٠٥)) (راجع كتاب عبد الغافر الفارسي النيسابوري الذي ينقله ابن عساكر في ((تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام أبو الحسن الأشعري)) (ص٥٦ من طبعة دمشق). وراجع أيضاً الجزء الأول من ((وفيات الأعيان)) لابن خلكان (ص٦٦٢ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٥). ويورد فلوغل في طبعة ((كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون)) لحاجي خليفة هذا التاريخ: ١٠ تموز ١١١١.راجع ص٢٨٥ من
Lexicon Biblioqraphicum et Eucyclopaedicum, ed London, 1850

(٣) وقعت هذه العزلة حوالي سنة ٤٨٩هـ [=١٠٩٥م] ودامت نحو عقد من السنوات. يقول في ((المنقذ من الضلال)): ((ويسّر الله تعالى الحركة إلى نيسابور...في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمئة. وكان الخروج من بغداد في ذي القعدة سنة ثمانٍ وثمانين واربعمئة. وبلغت هذه العزلة إحدى عشر [كذا] سنة)) (راجع طبعة مكتب النشر العربي الثانيةص١٥٣).

(٤) راجع ص١٢٧ من طبعة هذا الكتاب المشار إليها في الحاشية المتقدمة.

(٥) لما درس فرانسوا مورياك حياة راسين، كان من جملة ما قاله:((إن الكتب والمذكرات اليومية الخاصة التي يتركها الرجل العظيم من بعده شدَّ ماتخدع في غالب الأحيان من يؤرخ له. حتى أن رسالة نكتبها دون طمع في نشرها بعد موتنا لا تخرج عن كونها إنما كتبناها إلى من نوجهها إليه، فالأمر يدور فيها لا على إنارة المرسل إليه، بل على إدخال السرور عليه ووضع صورةٍ عنا بين يديه. وأعرق المذكرات اليومية في الكتمان، وادخلها في باب السر إنما هي تأليف وتزويق وكذب. فنحن ننتزع من فوضانا الباطنية مخلوقاً يفيض بالاتساق، فنعكف على الأنس به. ولئن وجِد إنسان يتخذ مذكرات شخصية لمحض لذته لا للعصر المقبل (ونحن نشك في وجوده)، فإنه يبقى لهذا الإنسان من يُنزل به خداعه: وهو ذاتُ نفسه)).
(Francois Mauriac, LA Vie de Jean racine, Flammarion, p 6-7)

ونعلم، زيادةً على ذلك، أنه وُجِدَ بالفعل بعضُ المؤلفين الذين رَمَوْا أقوال أبي حامد في كتابه الأخير [المنقذ] بأنها ((غير صادقة وآراء غير مطابقة للواقع))[١].

ولكن هذا الزعم وإن صدق ـ على الرغم من أننا لا نقابله إلا بتحفظ شديد[٢]، فإنه لن يقدم ولن يؤخر في طبيعة النقد الفلسفي الذي استرسل إليه الإمام في ((التهافت)) لامن حيث الأهمية ولامن حيث القيمة، وهو النقد الذي قيل في أثر صاحبه: إن الضربة التي أصابت منه الفلسفة العربية جعلت هذه الفلسفة لم تقم لها من بعده في الشرق قائمة[٣].

نعم إن مثل هذا القول مما لا تسيغه التعاليل الحديثة ذوات الصبغة العلمية نظراً للدور المتجاوز الحد الذي يمنحه الأفراد في تطوير حادثة اجتماعية.

إذ مما لاشك فيه أن حادثة هامة (مثل سيادة نزعة فكرية في بيئة ما أو انتشار مذهب فلسفي في رقعة من الأرض) مدينة لفعل عوامل سياسية واقتصادية وايديولوجية وديمغرافية في غاية التعقد.

ولكن هذا لا يعني أن النقد الغزالي غير ذي نفع من الوجهة السوسيولوجية، لأنه يعتبر ((واقعة)) من الواقعات من حيث كونه نظماً مرتباًمن الأفكار كان له دور في جملة العوامل التي أدت إلى القضاء على الفلسفة في الشرق.

---

(١) راجع الصفحة ١٥٣ من كتاب الدكتور عبد الدائم ابو العطا البقري: اعترافات الغزالي أو كيف أرخ الغزالي نفسه (سلسلة خلاصة الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٤٣) وبهذه المناسبة نشير إلى أن ابن رشد كان من السابقين إلى اتهام الغزالي في صدق نقده (راجع تهافت التهافت ص١٥٩ـ١٦٠).

(٢) مما يرد على قضية الشك في صدق أن كثيراً من اعترافاته هي من الأمور التي لايُدافَع بها عادةً عن النفس ، مثل تصريحه أنه كان ينشر العلم ((الذي به يُكسب الجاه)) وقوله دون مواربة ولاجمجمة:((كان ذلك قصدي ونيتي)).

(٣) Dictionnaire des sciences phiques, article Ca= ali par Muuk p,60

ولهذا فنحن إذ نعنى بهذا النقد ونتصدى لدراسته، إنما نفعل ذلك نظراً لما يقدمه من فائدة كبرى لتاريخ المذاهب والأفكار من جهة، وللتاريخ العام من جهة أخرى.

وبهذا الاعتبار تبدو قضية مثل القضية الآتية: هل يمثل كتاب ((التهافت)) مظهراً إيجابياً من مظاهر الفكر الغزالي؟ أقل خطراً من التساؤل عن موضوع النقد الغزالي وغرضه، أو التساؤل عن آليته وعن مغزاه ومداه.

إذن فنحن سندقق في هذه الأمور مقدمين بين يدي بحثنا السؤال الأولي: على من وعلامَ يقع النقد الغزالي؟ ونستطيع أن نقول منذ البدء إن الغزالي لم يحارب كل الفلاسفة، ولا هاجم جملة الفلسفة.

١ـ فأما عن الناحية الأولى، فقد صرح الغزالي في رأس المقدمات التي صدَّر بها ((التهافت)) أن نقده منصبٌّ على إظهار التناقض في آراء أرسطو بحسب ما اختاره من تأويلاتها الفارابيُّ وابن سينا[1]. وأيَّد ذلك في ((المنقذ)) حين قال: ((ولقد قرب مذهب ارسطاليس فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقل الفارابي وابن سينا))[2].

على أنه لدى كلامه، في الكتاب الأخير، عن أصناف الفلاسفة ذكر الدهريين (الزنادقة) ـ أي الماديين كما نقول اليوم ـ وكذلك الطبيعيين ـ وهم الفيزيائيون قبل السقراطيين ثم الإلهيين وفيهم سقراط وأفلاطون وأرسطاليس و((متفلسفة الإسلاميين)) على حد تعبيره[3].

(١)راجع ص٨. وننبه القارئ إلى أن ما نذكر. من أرقام صفحات ((التهافت)) هو بالاستناد إلى طبعة بويج. كما أن كل ما نذكره من أرقام ((المنقذ)) راجع إلى الطبعة الثانية التي أخرجها مكتب النشر العربي بتحقيق الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد.

(٢) راجع ص٩٤ـ٩٥.

(٣) ص٨٤ ـ ٨٧.

٢ـ وأما عن الناحية الثانية، فمن الثابت أن الغزالي قد قبل من الفلسفة ـ في مفهومها القديم ـ أقساماً برمتها (كالرياضيات مثلاً) لأنه من الجازمين بأنه ((ليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل))[1] بل ((هي أمور برهانية لاسبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها))[2] ومن الناقمين على ((من ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين))[3]. ثم إن رأيه في المنطقيات صريح: فهو يعتقد أن ((أكثرها على منهج الصواب؛ والخطأ نادر فيها))[4]. وعلى الرغم من أنه فيما يتعلق بالطبيعيات يرى أن ((الحق فيها مشوب بالباطل، والصواب مشتبه بالخطأ فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب))[5]، فإنه لم يشتغل بالرد عليها إلا إلى حد، كما لم يهتم بمناقشة السياسيات ولا الخلقيات.

ولكن الذي عناه من كل ذلك إنما هو ((الإلهيات)) في مصطلحه.

وهو يبادر إلى التقرير بأن ((أكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق؛ والصواب نادر فيها))[6].

ولئن اعتبر أن واجبه ((أن يظهر فساد مذهب)) الفلاسفة ((في هذا الفن ونظائره)) فذلك لأنه القسم الذي ((يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين))[7].

(١) المقاصد ص٣

(٢) المنقذ ص٨٨

(٣) التهافت ص١١.

(٤) المقاصد ص٣.

(٥) المرجع والصفحة نفسها.

(٦) المرجع والصفحة نفسها.

(٧) التهافت ص١٣.

ولقد عدد الغزالي المسائل التي انبرى للرد عليها، فحصرها في المسائل العشرين التي عالجها في كتاب «تهافت الفلاسفة» ونحن نجد من الأيسر دراستها في أبواب كبرى تأتي متفرعة عنها الفصول.

وهذه الأبواب هي ما سنسميه بـ «الكونيات» (Cosmologie)، و«الإلهيات الصرفة» (Theodicée) «وعلم النفس العقلي» (Psychologie rationnelle) ثم «المبادئ المديرة للمعرفة».

إلا أننا نود أن نشير إلى أنه مادام همنا النفوذ إلى طية النقد الغزالي والوقوف على مغزاه في سبيل تعرف مدى هذا النقد وتبين سر استفاضته، كانت دراستنا بالضرورة ملجأة إلى التوكيد على ميكانكية الطرائق المستعملة في الاستدلال والاحتجاج خلال هذه المسائل.

هذا مع الحرص على وضعها ضمن إطارها الزمني وهو عمل يستلزم بحثاً تاريخياً عن الأصول والمصادر.

وبما أن القارئ يتطلع إلى أن يعرف سلفاً إلى أين نمضي به، فاننا نوجز منذ الآن النتيجة التي خيل إلينا أنها مرمى النقد الغزالي في عبارة قصيرة فنقول: إن النية العميقة التي صدر عنها هذا النقد إنما هي تفنيد مزاعم خاطئة لميتافيزياء مستأثرة تقوم دعواها العريضة على قصر تفسير الكون عليها من دون غيرها، بينما هي تحدُّ من نطاق المعرفة بما ضيقته من حوزة «المعقولية».

الكونيات

COSMOLOGIE

قضية أزلية العالم وأبديته[1]

هذه القضية هي إحدى المسائل الثلاث[2] التي نبه الغـزالي إلى أنها لاتلائـم الإسلام بوجه)) و((ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء))[3].

ولذلك أفتى بتكفير القائلين بها مـن الفلاسـفة الذيـن ((خـالفوا فيهـا كافـة المسلمين))[4].

وقبل أن نخوض في تفاصيل المناقشة التي يسترسل إليها الغزالي مع خصومه، لابد لنا من التثبت: هل الأقوال التي يعزوهـا إليهـم أقـوال صحيحـة؟ ففيمـا يتعلـق بالفلاسفة العرب، لايعسر على المطلع على كتب الفارابي وابن سينا بعـد أن يتـأمل أقوال الغزالي أن يتعرف في هذه الأقوال وجه شبهها بنصوصها الأصلية، فيردها إلى كتبهم. ويخرج مقتنعاً بحياد المؤلف.

وأما فيما يتعلق بالفلاسفة اليونان، فالظاهر أن الغزالي لم تكـن لـه بهـم إلا معرفة سطحية وغير مباشرة. والسبب في ذلك يرجع إلى استغلاق التراجم العربيـة التي صنعها لمؤلفاتهم المنقولة للسريانية تراجمة لايحذقون العربية في الغـالب. ولذلـك

---

(١) الأزلية (أو القدم) هو كون العالم ((لابداية لوجوده))، والأبدية(أو السرمدية) هي كونه ((لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه)) (راجع ((التهافت))ص ٧٨ س٥-٦). ويلاحظ أن اللغة العربية خلافاً لغيرها من اللغات دقيقة في الإفصاح عن هذا الفرق. فالفرنسية مثلاً تضطر أن تضيف إلى كلمة Eternite أحد الاصطلاحين اللاتينين a parte ante أو a parte post في سبيل التميز بين المعنيين. وكذلك اللغة الألمانية فإنها تصوغ كلا المعنين صياغة تركيبية فتقول في الأول Anfangslosigkeit وتقول في الثاني Endlosigkeit.

(٢) المسألتان الأخريان هما:((إن الله لايحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص))؛ و((إنكارهم بعث الأجساد وحشرها)) (تهافت، خاتمة الكتاب، راجع أيضاً المنقذ ص٩٥).

(٣) التهافت ص٣٧٦.

(٤) المنقذ ص٩٥.

فلا بد من الرجوع إلى مذاهب اليونان في هذا الموضـوع لاجتلاءالحقيقـة في صحـة عزوها.

يبـدأ الغـزالي فيقـرر[1] أن ((الـذي استقر عليـه رأي جماهـيرهم المتقدمـين والمتأخرين القول بقدم العالم وأنه لم يزل موجوداًمع الله تعالى ومعلولاً له، ومسـاوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومسـاوقة النـور للشـمس)) فكـأن تقدم الله على العالم تقدم منطقي ((بالذات وبالرتبة)) لا تقدم زمني.

ثم يروي أن أفلاطون قال ((العـالم مكـون محـدث)) ومـع ذلـك وجـد مـن شراحه من فسر هذا القول تفسيراً يخالف ظاهره. وذهب جالينوس في آخـر عمـره (أي فاتحة القرن الثالث)[2] في كتابـه المسـمى [مـا يعتقـده جـالينوس رأيـاً][3] إلى التوقف في هذه المسألة لأنها غير قابلة للحل.

فيبـدو مـن هـذا أن الغـزالي جـازم في عـزوه القـول بقـدم العـالم إلى ثلاثـة على الأقل من الفلاسفة (أرسطو، الفارابي، ابن سينا) وميال إلى اعتبار أفلاطون من

---

(١) ت: ٢١.

(٢) راجع ص٦من .Dr. Daremberg, Galien Cobsidere Comme philosophe, paris,1848

(٣) في رأي بول كراوس أن هذا الكتاب هو De propriis ptacitis وهو يرجع القارئ إلى ص ١٥ من مقدمة((ترجمة تفسير جالينوس على طيماوس)) المنسوبة إلى حنين بن اسحاق والتي أعد مع فالزر Walzer طبعة نقدية لها بعنوان

Galeni Compendium Timaei تصدر في مجموعة Plato arabis, I وقال كراوس في الذيول التي ألحقها بكتابه عن جابر بن حيان تحت أسم جالينوس: إن من كتب هذا الأخير المذكور في كتب جابر الـ De Propriis Placitis تحت اسم ((ما اعتقده رأياً)) إذ ورد في كتاب البحث[F.30b infra] ما يلي:((وقد أطلق مثل ذلك جالينوس في النفس وتحير وتخبل و لم يدر ما يقول في ذلك حتى قال في كتابه الذي نسميه ما اعتقده رأياً إن النفس لا تدري ماهي)) (راجع الصفحات ٣٢٩ ـ٣٣٠من الجزء الثاني في

Paul Krauss Jabir Ibn Hayyan, Contribution a L histiore des scientifiques dans L Islam,2 Vol. apud: Memoires presentes a Linstilut d Egypte et puplies sous les auspices de Sa Majeste Farouk ier Roi d Egypte, tomes 45 et 44(1943- 1942).

هذه الزمرة ـ على الرغم مما اعتور رأيه من تأويل بدليل أنه يعتبر موقف الطبيب الطرسوسي[1] ((كالشاذ في مذهبهم)) ويقول: ((إنما مذهب جميعهم أنه قديم)).

فهنا لابد لنا من إيراد ملاحظتين: أولاهما تتعلق بعدم الصحة، والثانية تتعلق بالإغفال وترك النص.

١ـ عدم الصحة:

إن ادعاء الغزالي أن القول بقدم العالم هي المقالة الشائعة في الفلسفة ادعاء خاطئ. بل لعل المقالة المعاكسة هي التي شاعت في الفلسفة القديمة على وجه العموم.

حتى إنه ليمكن أن يقال: إنه ماعدا نفراً قليلاً من الفيثاغوريين الذين قالوا باستحالة حدوث العالم، وبصرف النظر عن رأي ارسطو، جرت الفلسفة اليونانية القديمة على سنة القول بالحدوث[2]. وتأييداً لذلك لا نرى بأساً باستعراض سريع لتاريخ هذه القضية.

إن الميثولوجيا القديمة في مجموعها معتبرة، في الرأي مؤرخي الفلسفة، كأنها مذهب واسع في التكوين الألوهي للعالم (Theogonie Cosmologique) فهو ميروس يضع قبل الأشياء قوتين إلهيتين هما: كرولوس (Kronos) وريا (Rhea).

وهيزيود يجري تحليلاً لعناصر الكون فيقرر أن ((الفوضى)) (أو العماء Chaos) هي التي وجدت في الأصل، ثم اشتُقَّت منها (Gaia) وهي المادة الأرضية في طور التشكل التي انفصلت عنها العناصر بتأثير ((الحب)) (Eros).

(١) كذا سماه جابر بن حيان ويعرف بطبيب برغام (كلود جالينوس)، راجع الرسائل التي نشرها كراوس ص ٣٧٤ ولأجل الاطلاع على عرض مسهب لتاريخ حياته انظر الصفحات XXVII- XLII من كتاب
Ackermann, Histoire Litteraire (edilion Knehn)

(٢) Th. Henri Martin, Etudes sur le Timee de Platon paris, 1841, T.II, 191

على هذا النحو ولدت كايا السماء ذات النجوم (Ouranos) فـ (Okéanos) الخ... ثم الأورفيين (Orphiques) هم من القائلين بأنه تحت تأثير كرونوس، التوت ((الفوضى)) على نفسها واتخذت في جوف الأثير الإلهي (Ether) شكل بيضة من الفضة. وهذه البيضة انشطرت شطرين: فالشطر الأعلى منها هو السماء، والشطر الأسفل هو الأرض. بمعنى أن كل المذاهب التكوينية الأسطورية قبلت أن للعالم بداية أي أنه غير أزلي[1].

نعم إن أوائل المفكرين بعد الطور الأسطوري وهم الطبيعيون الايونيون (Physiciens d Ionie) الذين حاولوا إيجاد مذهب منسجم في التعليل، التمسوا المبدأ المشكل للكائنات.

فقال تاليس (Thalès) في القرن السادس قبل المسيح إنه الماء؛ وقال آنا كسيماندر إنه اللانهاية؛ وقال آنا كزيمين (المتوفى حول ٤٨٠) إنه الهواء؛ وقال هيراقليط إنه النار. ولا ريب أنهم اعتبروا هذا المبدأ ـ وإن كانوا لم يطرحوا جدياً مشكلة أصل العالم ـ أزلياً أبدياً (éternel et indestructible). ولكنهم لئن فعلوا ذلك، فإنما هم قد أبدلوا بالألوهية قوى الطبيعة المادية فحسب، وهم جميعاً يعتقدون أن عالمنا الحالي ((حادث سوف ينتهي)) لدرجة أن شيشرون يقول: ((إن العوالم لاتحصى، وهي موجودة معاً، تأتي إلى الوجود، فتكبر فتموت)). ولئن زعم سميلبسيوس[2] أن كزينوفان

(١) استمددنا عناصر هذا العرض من الأطروحة الممتازة الآتية:
J. Baudry Le Probleme de Eternite du monde dans la philosophie grceque de Platon a Lere chretienne, Paris, 1931.

(٢) Simplicius In Phys, 22,9 فبحسب اعتقاده بكون الاستدلال هو الآتي: ((يستحيل أن تكون للعالم بداية. ذلك لأن كل ما يولد فهو صادر إما عن كائن مشابه وإما عن كائن مختلف. والواقع أن المشابه لا يلد المشابه، وإلا لاستحالت الحركة، من حيث لاداعي لحدوثها. وكذلك يستحيل صدور كائن عن كائن مخالف له، لأن في هذا صدوراً للكينونة عن اللا كينونة)).

برهن على قدم العالم، فذلك ولاشك تأويل لمذهب الفيلسوف كولوفون (Xénophane de Colophon) على طريقة الافلاطونية المحدثة. واستوبه[1] (Stobée) يقرر أن الفيلسوف لم يذهب قط إلى أن عالمنا مازال موجوداً من الأزل على حالته الحاضرة. وعلى الرغم من أن ليارميندس(Parménide) دعاوى اتخذت فيما بعد حججاً للبرهان على مقالة القدم، فإن العالم معتبر لديه ذا بداية[2].

ثم إن الفيلسوفين الماديين زعيمي المذهب الآتومي أعني لوسيب المليتي تلميذ زينون الإبلي (في القرن السادس) ودمقريط الأبديري (في القرن الخامس والرابع) بإدخالهما فكرة الخلاء قد شقا الطريق إلى النزعة الثنوية التي ظهرت فيما بعد عند آمبذقليس (Empédocle) وأنكزاغور[3] (Anaxagore) ومعلوم أن من رأي هذين الأخيرين أن للعالم نهاية كما له بداية.

إذن فالفلاسفة ((قبل السقراطيين)) لم يعتمدوا إلا نظرية الحدوث ـ كما رأينا ـ وسندرك فيما بعد كيف أن أفلاطون بقي مقتفياً آثار من تقدمه، وأن

---

(١) Stobee Ecloq. PhysI, 416 والنص في الحاشية الصفحة ٢٠ من بودري المذكور آنفاً (راجع الحاشية رقم ١واحد من الصفحة المتقدمة).

(٢) المصدر نفسه ص٣٣.

(٣) المعروف أن امبذقليس الأغر يجانتي أستأنف النظر في الطبيعات في القرن الخامس بعد أن قضى عليه بارمنيدس. لكنه استمسك ببعض مبادئ الايلين كمبدئهم القائل: لا تحول ولا ولادة حقيقية لأن العدم لا يأتي عنه شيء، حلَّ ما في الأمر أن هناك جسيمات صغيرة لكل منها صفات خاصة ثابتة لا تحول ولا تزول، وهي معرَّضة لما لا عداد له من التأليف)). (راجع تاريخ الفلسفة لاميل بريهيه I,67) إلا أن هذه الجسيمات لاتستطيع من شيء دون فعل ((الحب والكراهية)) اللذين إنما يُحدثان ((الكون والفساد)). بما يجمعان وما يفرقان من العناصر (راجع ميتافيزياء أرسطاليس II,II,1000 b6 et 20). أما أنكزاغور فمع استمساكه بمبدأ الإيليين القائل: ((لا يلد شيء عن لا شيء؛ ومدار الأمر على جمع وتفريق بين عناصر الأشياء)) تراه يقبل التغير معللاً إياه بطروء الحركة الدائرية الصادرة عن الـ ((Nous)) على الخليط الأول خليط البذور.

فكرة أزلية العالم لم تظهر إلا من بعده، عند تلميذه أرسطاليس. يقول مؤرخ الفلسفة الشهير زيلّر (Zeller): ((إن فكرة القدم هي على التحقيق فكرة أرسطاليسية))[1]. أضف إلى هذا أن المعلم الأول نفسه يصرّح في كتابه [السماء والعالم] بأن ((الناس جميعاً اعتقدوا هذا الاعتقاد إلى ما قبل عهده أن للعالم بداية))[2] ويمكننا أن نضيف أنهم طالما اعتقدوا هذا الاعتقاد بعد عهده. فالرواقيون ينفون الأزلية. وفيلون اليهودي احتفظ لنا في مطوله عن [العناية الإلهية] بأدلتهم المنقولة عن نص لثيوفراست (Théophraste). كما أن الأبيقوريين على الرغم من قولهم بقدم الجواهر لا يترددون في الجزم بأن للعالم الذي تكوَّن على سبيل الصدفة من اجتماع الآتومات مبدءاً في الزمان[3].

من هذا نرى أن تأكيد الغزالي بأن غالبية الفلاسفة قائلون بقدم العالم ضرب من المبالغة. ولئن وسعنا أن نلتمس له العذر عن هذا القول الجزاف بأنه هو الذي كان رائجاً لدى أهل زمانه، فليس من السهل علينا معذرته على خطأ آخر يتعلق بفيلسوف قال عنه إنه يمثل رأي أرسطاليس، ونعني به الفارابي. وهذا ما نحاول بسطه ونحن نشير إلى الملاحظة الثانية المتعلقة بالإغفال.

٢- الإغفال وترك النص:

لقد ألمع الغزالي إلى تأويلات الفلاسفة المتعلقة بموقف أفلاطون من قضية أزلية الكون. ولكنه - لأمر ما - أخذ بشطر من هذه التأويلات، وسكت عن شطرها الآخر: إذ من المعلوم أن فريقاً من أرباب التفاسير (وهم الأفلاطونيون

---

(١) ص ٢ من Zeller, Vartrage und Adhandlunen. Die Lehre d'Ar.v. d. Ewigkeil d. Well

(٢) Aristote, Du ciel I, 10 p. 279 b I. 12-16 = الصفحة ٨٤ من الترجمة الفرنسية لبارتلي سانت هيلير. ومن أجل الاطلاع على مناقشته هذا المقطع، انظر المقالة النقدية التي أضافها Rudolph على طبعته لـ Ocelius Lucanus, ch 2, sect. 2, 30pp. 424 - 430

(٣) راجع النقل عن Censorious, Dr die natali ,4, 9, في كتاب بودري ص٢٥٣

الحديثون) حاولوا، في مهارة وحذق، أن يوفّقوا مذهب زعيم المشائين مع مذهب مؤسس الأكاديميا. فزعم بعضهم (وخاصة سمبليسيوس[1]) أن أفلاطون قال بقدم العالم، على نحو ما قاله من بعده تلميذه أرسطاليس. إلا أن في جانب هذه المحاولة تياراً آخر يتميز باعتماد نفي القدم لدى أفلاطون، والزعم بأن أرسطو جارٍ على رأي أستاذه في حدوث العالم؛ وفي طليعة المقررين لهذا الزعم أبو نصر الفارابي. فنحن لا ننكر على الغزالي ترجيحه لجانب بعض التفاسير على بعضها الآخر، وإنما نرى أنه لا يملك التجنّي في عزو الآراء وحملها على من لم يقل بها. والواقع أنه نسَبَ للفارابي تقرير رأي أرسطو في القدم، مع أن المعلم الثاني لم يقنع برفض هذه النظرية فحسب، بل رفض أن يكون المعلم الأول من القائلين بها. والدليل على ذلك أن الفارابي ألّف، من أجل هذا الغرض بالذات، «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطاليس[2]» وعقد فصلاً برأسه للكلام على المشكلة التي نحن بصددها.

ولعل من الخير – زيادة في وضوح الموضوع – أن نورد عنه مقطعين قاطعين ونتصدى لدراستهما.

قال في المقدمة[3]: «أما بعد فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضّوا (= تخاصموا) وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادّعَوْا أن الحكيمين المقدمين

(١) تعليقنا على نصوص أرسطو الواردة في: Phgs. 1154 et sq., 1359, 30 et sq. 1336 et sq., 1249, 16 et sq; De Caelo II 296, 5-12

(٢) نشره الدكتور فريدريخ ديتريصي الأستاذ بجامعة برلين ضمن مجموعة «الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية»

Al fārābī's Philosophiche Abhandlungen aus Londoner, Leidner und Berliner Handschriften. Herausgegben von Dr. Friedrich Diterici (Leiden, Brill 1890)

(٣) راجع ص١.

المبرّزين اختلفا[1] في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرّها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية، أردتُ في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدلّ عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما، وأُبيّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما، لأن ذلك من أهم ما يُقصد بيانه وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه».

ثم إنه جاء في فصل مستقل عنوانه «في قدم العالم وحدوثه[2]» فقال: «ومن ذلك أيضاً أمر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلية ام لا. ومما يظن بأرسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث؛ فأقول: إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا[3] أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك هذا العالم قديم أم ليس بقديم وقد وجب على هؤلاء المختلفين إما أولا فبأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد، وأيضاً فإن غرض أرسطو في كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل هو قديم أم محدث، كما كانوا

(١) في الأصل «اختلافاً»

(٢) نورد هذا النص الطويل بحرفه سعياً وراء ردّه إلى أصوله ومصادره. ونحن ننقله عن ص٢٢-٢٦ من طبعة ديتريصي التي أسماها «الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية» (ليدن ١٨٩٠). انظر الحاشية (١) في هذه الصفحة.

(٣) عرفه العرب بكتاب «المواضع» (راجع «الكلام على المسائل الصقلية» لابن سبعين ص٣٢). والكلام هنا عن الفقرة (I, 104 b).

يتناظرون في اللذة هل هي خير أم شر. [T, II, 104 b I. 6 sq] وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة وقد بين أرسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب، لأن المشهور ربما كان كاذباً ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقاً فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب.

ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضاً ما يذكره في كتاب ((السماء والعالم)) أن الكل ليس له بدؤ زماني فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الأمر كذلك إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث؛ وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء، ومعنى قوله إن العالم ليس له بدؤ زماني إنه لم يتكون أولاً فأوّلاً بأجزائه فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان، والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدؤ زماني ويصح بذلك انه إنما يكون عن إبداع الباري جل جلاله إياه دفعة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان.

ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا (Théologie Apocryphe) لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم، فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من ان يخفى، وهناك تبين أن الهيولى أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وإنها تجسّمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت. وقد بين في السماع الطبيعي (Physique II (6-7) 198 a 914) أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك في العالم جملته يقول في كتاب السماء

والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض.

وقد بيّن هناك أيضاً امر العلل كم هي وأثبت الأسباب الفاعلة [(3) II 194 b 23] وقد بين هناك أيضاً أمر المكون والمحرّك وأنه غير المتكون وغير المتحرك وكما أن أفلاطون بيّن في كتابه المعروف بطيماوس (Timée 28 a) أن كل متكون فإنما يكون عن علة مكونة له اضطراراً وأن المتكون لا يكون علة لكون ذاته، كذلك أرسطوطاليس بين في كتاب أثولوجيا أن الواحد موجود في كل كثرة لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى أبداً البتة، وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله: إن كل واحد من أجزاء الكثير إما ان يكون واحداً وإما أن لا يكون واحداً، فإن لم يكن واحداً لم ينحل من ان يكون إما كثيراً وإما لا شيء، وإن كان لا شيء لزم أن لا يجتمع منها كثرة وإن كان كثيراً فما الفرق بينه وبين الكثرة، ويلزم أيضاً من ذلك أن ما لا يتناهى أكثر مما لا يتناهى، ثم بين أن ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد إلا بجهة وجهة فإذا لم يكن في الحقيقة واحداً بل كان كل واحد فيه موجوداً كان الواحد غيره وهو غير الواحد، ثم بين أن الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية، ثم بين أن الكثير بعد الواحد لا محالة وإن الواحد تقدم الكثرة، ثم بين أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس. ثم يرتقي بعد تقديمه هذه المقدمات إلى القول في أجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية. ويبين بياناً شافياً أنها كلها حدثت عن إبداع الباري لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق ومبدع كل شيء على حسب ما بينه أفلاطون في كتبه في الربوبية مثل ((طيماوس)) و((بوليطا)) (Politique) وغير ذلك

من سائر أقاويله. وأيضاً فإن حروف أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة (Métaphysique) إنما يرتقي فيها من الباري جل جلاله في حرف اللام ثم ينحرف راجعاً في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات إلى أن يسبق فيها وذلك مما لا يعلم أنه يسبقه إليه من قبله ولم يلحقه من بعده إلى يومنا هذا، فهل تظن بمن هذا سبيله أنه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم؟!

ولأمونيوس رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن إحضارنا إياها في هذا الموضع، ولولا أن هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط فمتى ما تنكبناه كنا كمن ينهى عن خلق ويأتي بمثله لأفرطنا في القول وبينا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون ولمن يسلك سبيلهما. وذلك أن كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدلّ على التفضيل إلا على قدم الطبيعة وبقائها ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيه، والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى الأعاجيب عن قولهم بأنه كان في الأصل ماء (Thalès) فتحرك واجتمع زبد وانقد منه الأرض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي أضداد الإبداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول إليه امر السماوات والأرضين من طيّها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها وما أشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض، ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة وأنه إيجاد الشيء لا

عن شيء، وأن كل ما يتكون من شيء فمآله إلى غير شيء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منها وخصوصاً ما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة لكان الناس في حيرة ولبس، غير أن لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبين به أمر تلك الأقاويل الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب، وهو أن الباري جل جلاله مدبّر جميع العالم لا يغرب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم الخ...)).

هذان المقطعان هامان جداً، والثاني منهما يستلزم أن نقف عنده فندرسه دراسة مستفيضة. ولكي تأتي هذه الدراسة واضحة لابد لنا من استعراض النصوص التي يتكلم عنها الفارابي لدى أفلاطون وأرسطو (صحيحة كانت أو منحولة). وهذه النصوص هي مقاطع منتزعة من طيماوس (Timée)[1] و((المواضع))[2] (Topiques) في المنطق (Organon) وكذلك من كتاب ((اللام فيما بعد الطبيعة)) (Métaphysique L) ثم كتاب ((الربوبية)) أو أثولوجيا المنحولة (Théologie apocryphe).

(١) قد تكون معرفة العرب بهذا الكتاب عن طريق تلخيص له لجالينوس. قال المأسوف عليه P. Kraus في حاشية له على مقالة من كتاب اللذة (منشورة في ((رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي)) ج١ ص١٤٠ تعليق ١): ((ضاع الأصل اليوناني لهذا الكتاب الذي هو قسم من جوامع كتب أفلاطن لجالينوس. وقد وصلت إلينا ترجمة عربية منسوبة إلى حنين بن إسحاق سأنشرها مع صديقي R. Walzer في سلسلة البحوث المتعلقة بترجمة كتب أفلاطن إلى اللغة العربية (Plato Arobus, I).)) وقد كان أخبرنا الأستاذ لويس ماسينيون بأن الأصول ماثلة للطبع.

(٢) جاء في ((الكلام على المسائل الصقلية)) لابن سبعين مايلي: ((والخامس يشتمل على تعريف القياسات النافعة في مخاطبة ما يقصر فهمه عن تحصيل البرهان وينبه على المواضع التي تكسب الحجة النافعة للمجيب والسائل. وسموا هذا الكتاب بطوبيقى أي المواضع)) (راجع ص٣٢ من طبعة بالتقايا، استنبول).

ففيما يتعلق بطيماوس من المعروف أن الحوار في هذا الكتاب – الشهير الرائع رغم استغلاقه – يفتتح بالإشارة إلى نقاشٍ دار قبل ليلة بين سقراط وطيماوس وكريتياس وهرموقراط. وبما أن سقراط كان قد انساق إلى وصف المدينة المثلى بصورة مجردة، فإن أفلاطون أراد بلسانه أن يتساءل عن إمكان تصور هذه المدينة المثلى حيةً واقعية، متعرضة في حيز الفعل لمشاكل السلم والحرب. ولذلك أطلق لخياله العنان خلال محاورات أصحاب سقراط؛ ولكن بدل أن يتكلم عن مدينة فاضلة في مستقبل الزمان، حلم بمدينة دائرة في سالف الدهر واصطنع في تركيبها الخيالي آراء جرت على ألسنة المتحاورين، لكي يصوّر تاريخ البشرية السحيق الذي تتصل به الحاضرة الآثينية. وهذا التصوير لا يعتمد على براهين منطقية وإنما على آراء تخمينية ظنية[1] قريبة من الحق في رأيه[2].

والذي يهم موضوعنا من هذا النقاش هو أنه بعد انتهاء كريتياس من سرد أسطورة جزيرة آتلنتيد الغائرة في المحيط بمن استولى عليها من أجداد الآثينيين – على ما سمعه من صولون أحد الحكماء السبعة روايةً عن قدماء المصريين – يبدأ طيماوس فيعرض للمشكلة التي نحن بصددها ويتساءل: «ما هو الكائن الأزلي الذي لا يولد قط، وما هو الذي لا ينفك يولد ولا يوجد أبداً؟[3]» والجواب على هذه المشكلة المطروحة على هذا النحو مأخوذ من نظرية أفلاطون في المعرفة. فإن هذه النظرية تستند على التفريق بين الـ «épistémé» (= العلم)

(١) يعترف أفلاطون بذلك في صدد قضايا أصل العالم، نظرية الصفات والإحساسات، وظائف النفس العانية الخ، راجع المقاطع الآتية من طيماوس: 24 d, 29 c, 30 b, 36 a, 40 c, 44 c, 48 d, 68 d, 90 c.

(٢) هذا ما أخذ به ريفو (Rivaud) من بعد بروشار، انظر مقدمته على ترجمة Timée الفرنسية ص١٢؛ وكذلك:

V. Brochard et L. Dauriac: Le devenir dans la philosophie de Platon (Paris, 1902) P. 127

(٣) Timée, 27 d

والـ «daxa» (= الرأي وهو الظن القريب من الحقيقة)[1]، فالعلم يكون في حق «ما هو باق لا يحول؛ ما هو ثابت لا يتغير، ما هو واضح في العقل إلى أرقى درجات الوضوح»[2]. والرأي يكون في حق «الأشياء المحسوسة» بمعنى أن «نسبة الحقيقة إلى الظن هي كنسبة الكينونة إلى الصيرورة»[3]. فالذي يمكن أن تتناوله المحاكمة والاستدلال العقلي هو القديم الأزلي، هو الأفكار الحقة والذوات المعقولة. وأما الأشياء الحسية (التي هي مدركة بالرأي) فـ «تولد وتموت ولا توجد حقيقة على وجه التأبيد»[4]. فلدى تطبيق هذه النظرية على العالم تحل المشكلة. يقول طيماوس في شأن السماء كله أو العالم أو ما شئت فسمّه إن كان هنالك اسم خير من هذا، «ولنطرح في حقه السؤال الذي قلنا إنه يجب الشروع في طرحه بالنسبة لكل شيء[5]، أَوُجد منذ الأزل فلم يكن له بداية أم هو مولود ابتدأ اعتباراً من حدٍ أولي؟ إنه مولود لأنه مرئي، ملموس وله جسم»[6].

وبعد أن يشرح كيف أن «الصانع» (démiurge) بسائق كرمه جعل العالم حياً عاقلاً له نفس وعقل[7] يبين أصل الزمن الذي هو «احتذاء متحرك للأزلية»[8]. وعلى أثر عرضٍ موجز لنسب الآلهة الثانويين ينتقل إلى تكوّن الأحياء الآخرين، فنستمع إلى «مَن أحدث هذا العالم» يتوجه إلى خلائقه بهذا الخطاب:

(١) المصدر نفسه 28 b, c; 51 d راجع أيضاً آخر الكتاب الخامس من الجمهورية؛ و Le Ranquet 202 a.

(٢) 29 b طيماوس.

(٣) المصدر نفسه 29 c.

(٤) المصدر نفسه 28 a.

(٥) راجع هنا فاذن Phédon 79 a, 83 b.

(٦) راجع Timée 28 b.

(٧) راجع المصدر نفسه 29 e, 30 a, b, c..

(٨) راجع المصدر نفسه 37 d.

«يا أيتها الآلهة أبناء الآلهة التي أنا خالقها وأنا أبو الآثار الصادرة عنها، إنكم مولودون من قِبَلي، ولن يطرأ عليكم الانحلال ما دمت لا أبتغي انحلالكم. لأنه لئن كان كل مركب قابلاً للفساد، فابتغاء فصم الوحدة القائمة فيما هو متحدٌ على وجه التناسق وجميل، من الأمور التي يفعلها الشريرون، إذن فبما أنكم ولدتم، فلستم بممتنعين أبداً على الفناء ولا على الفساد. ومع ذلك لن تنحلوا أبداً ولن ينالكم مصير الموتى، ذلك لأن إرادتي تشكل لكم رابطةً امتن وأقوى من كل ما ربطكم حين ولدتم»[1].

وليس من شك في أن طيماوس قصة غريبة تنطوي على المزيد من الغموض والإبهام، وأن نصوصها أثارت متناقض التأويل والتفاسير؛ حتى أن بعض المعاصرين سلخ من المذهب الأفلاطوني كل الآثار التي لها مظهر شعري أو مسحة أسطورية: فلويس كوتورا – وهو على رأس أرباب هذه النزعة – نبذ في أطروحة لاتينية شهيرة[2] «قسماً عظيماً من فلسفة أفلاطون على أنه عديم القيمة» وادعى أن «نظرية الإله والنفس والخلود مما يدخل في باب الخرافة»[3].

وعنده أن من غير المعقول التسليم بأن هذا الفيلسوف (وهو الذي حذّر من هوميروس وهيزيود ورماهما بوصمة «الشعراء الخطرين»[4]) لجأ في عرض آرائه إلى طريقة تذكر بطرائقهم. فعلى ذلك تنقطع «كونيات» طيماوس عن أن تُحمل على المذهب الأفلاطوني وأن يكون لها مغزىً آخر غير ما يُنتظر من قصة

(١) راجع المصدر نفسه 41 a, b.

(٢) Couturat De Mythis Platonicis. ارجع إلى التحليل الوارد على مناقشتها في ص ١٤ من ملحق «مجلة الميافيزياء والأخلاق» الفرنسية (تموز ١٨٩٦).

(٣) راجع بروشار ص٤٨.

(٤) الجمهورية 606 e.

«وهمية رائعة الخيال» (fantastique et illusoire). إلا أننا في مقابل هذا الاتجاه، نجد بعض المجتهدين الآخرين يأبون اطّراح الأساطير من المذهب الأفلاطوني، ويحاولون الإتيان للنظريات التي تحملها بتعليل مقبول؛ ومن هؤلاء بروشار الذي مهما بدا جازماً في قوله «أساطير طيماوس يجب أن تؤخذ بالحرف الواحد»[1] فإن هذا لم يمنعه أن يقيم الدليل في وجه كوتورا على أن «أغلب النظريات المشار إليها تشكل جزءاً متمماً للمذهب، شأنها في ذلك شأن نظرية (المُثُل) سواء بسواء»[2]. ثم إن ليون برانشفيك وقف موقفاً شبيهاً بذلك حين اعتمد طيماوس ورأى أن أفلاطون حاول فيها تفادي الثنوية الطبيعية «بجعل الكونيات في المستوى الأسفل وإقامة جدل مثالي محض وصولاً للتطهير الروحي في مظهريه التأملي والأخلاقي»[3]. ومثل هذا يمكن أن يقال في حق الكاهن أوغوست دييس الذي رأى في «ما تقصّه طيماوس عن تاريخ العالم» صورة «ذلك الصراع بين مقاومة الماهية العمياء والاشرئباب الذي تبعثه في جوف الطبيعة النفحةُ الإلهية لدى أول ملامساتها»[4].

على أن كل هذه التأويلات متفقة على الإقرار بالصبغة الخرافية. وحتى بروشار الذي يُعتبر المدافع الأول عما يدعى بـ «الحرفية» الأفلاطونية لا يُماري في الاعتراف بتلك الصبغة حين يُسلم مع كوتورا بأن «نظريات الإله والنفس والخلود وتعليل نشأة العالم كلها أسطورية»[5]. وكما يقول برنشفيك: «مهما

(١) الجمهورية ص ٥٥، ٥٦.

(٢) الجمهورية ص٤٨.

(٣) L. Brunschwig, L'Expérience hmaine et la Causssalité physique, p. 151

(٤) راجع Auguste Diès, Autour de Platon t. II, p. 570

(٥) بروشار، المصدر نفسه ص٤٨.

شئنا أن نُجاري بروشار بأن الأساطير يجب أن تُتخذ اتخاذاً حرفياً فإنه لا مناص لنا من القول إننا مضطرون لدى هذا الاتخاذ الحرفي إلى الإلحاح على المظهر الخرافي الذي أعطاها إياه أفلاطون صراحة وبمعنى الكلمة»[1].

بيد أنه مهما يكن من أمر، فإن موقف الأقدمين يختلف عن كل هذه المواقف. ولم يخطر على بال أحد منهم أن يُنازع في جدية النظريات التي تعنينا هنا، بَلْهَ أن يطرحها من مذهب أفلاطون. نعم إن نفراً من الأفلاطونيين القدماء[2] قرروا مبادئ لا تأتلف ونظريات إمامهم، ولكن السنة الأفلاطونية التقليدية مُجمعة على أن المعنى الظاهر هو الذي يجب اعتماده في جميع محاورات أفلاطون، مما لا يدع سبيلاً لإخراج بعضها بداعي مسحته الأسطورية الخرافية.

والواقع، أن المقاطع التي أوردناها من طيماوس صريحةٌ إذا حُملت على معناها الحرفي. فمنها يتبين أن للكون وللزمان بدايةً ولكن ليس لهما نهاية. وعلى هذا النحو فَهِمَها جملة الأفلاطونيين بما فيهم أرسططاليس[3]. ولئن صح أن بعض القدماء مثل اسبوزيب (Speusippe) ابن أخي أفلاطون، وكزينوقراط (Xénocrate) وكرانتور (Crantor) شذوا عن ذلك، فهم في القلة اليسيرة. ورجال الأكادميتين المتوسطة والجديدة جميعهم على خلاف هذا الشذوذ. فمنذ

---

(١) برنشفيك المصدر نفسه ص١٣٢.

(٢) تلك حال اسبوزيب مثلاً، إذ أنه من حيث خاض في متقدم على زوس هو «الليل» أو «العماء» أو «السماء» أو «الأوقيانوس» يجدر حمل مقالته على «الخلق من العدم» (ex - nihilo) خلافاً لما ورد في طيماوس (28 a) [نقلاً عن ص٢٠٩ من أطروحة بودري المتقدمة الذكر، وكذلك عن H. Martio, Etudes sur le Timée de Platon t. II p. 194 et p.1].

(٣) هذا تأويل هنري مارتان في الصفحة ١٩٠ من الجزء الثاني لكتابه المتقدمْ الذكر. على أنه أشار أيضاً (في الحاشية الرابعة على الصفحة ١٩٤) إلى أن حول سيمون يزعم أن «أرسطو يفسر مذهب أفلاطون في اتجاه قدم العالم» ثم استدرك عليه بأن ذلك التفسير مخالف للنصوص، تراجع الصفحة ٧٧ من:
J. Simon, Etudes sur la Théodicée de Platon et d' Aristote

أفول نجم الجمهورية الرومانية نرى رجوعاً إلى الأفلاطونية الحقة مع فيلون اللاريسي (Philon de Larisse) وأنطيوقيوس وشيشرون[1]. وظل الأمر مستمراً على هذه السُّنة في ظل الإمبراطورية، إذ كان الفلاسفة يقرؤون أفلاطون في كتبه، ويفهمون مذهبه في نشوء العالم كما فهمه أرسطو. وهذا ما ذهب إليه مؤرخ الفلسفة هنري مارتان حين قال: «إن فيلون اليهودي، وأفلوطرخس، وآتيكوس، وديوجانس اللابرتي، والإسكندر الأفروديسي ومن أتى قبلهم من أمثال بانيشبوس وشيشرون، ومن أتى بعدهم من أمثال آسليبيوس وغيره اعترفوا جميعاً بأن ليس من رأي أفلاطون أن العالم قديم لا جسمه ولا روحه».

ونحن نقول إن الفارابي لم يخرج على هذه السنة، ولئن لم يتعرض لقضية أبدية العالم (a parte post) عند أفلاطون، فقد يكون السبب في ذلك أن العالم باعتباره موضوعاً للمعرفة الحسية (وباعتباره إذن قابلاً للكون والفساد) ينبغي له من جهة منطق المذهب الأفلاطوني أن يكون فانياً غير خالد بصورة سرمدية. ألم نرَ المقطع صريحاً في طيماوس: «لستم بممتنعين أبداً على الفناء ولا على الفساد»؟ أو لا نجد في موضع آخر من طيماوس[2] هذا المقطع القائل: «إن الزمان إذن مولود مع السماء حتى - إذا لزم انحلالهما - انحلاً معاً مثلما وُلدا معاً»؟ أو لا يؤيد هذا مقطع الجمهورية القائل[3]: «من العسير أن يكون الكائن أبدياً إذا كان مؤلفاً من أجزاء»؟ ثم إنه إذا كانت النصوص التي سردناها تحتمل القول بأبدية العالم، فلعل هذه المقالة تحتمل من جهة أخرى شيئاً من التخريج. فظاهر أنه من الممكن جداً أن يُفهم منها أن العالم سرمدي «بالإرادة الإلهية» ولكن لا من تلقاء

---

(١) عن هنري مارتان في المصدر المتقدم الذكر (II, 197).

(٢) Timée 38 d

(٣) République X, 611 b

طبيعته. فمن الوجيه أن يكون الفارابي ممن فهم النص على هذا النحو، فلم يجد مجالاً للإشكال ولا للخوض في الموضوع من أساسه. لكن الغزالي في جميع الحالات أغفل التنبيه على كل هذا.

أما موقف الفارابي من رأي أرسطاليس في هذه المشكلة، فأمر أخطر من موقفه من رأي أفلاطون. ولا جرم أن من الغريب جداً أن يعزو أبو نصر إلى المعلم الأول القول بحدوث العالم؛ إلا أنه مع ذلك قد فعل، خلافاً لما ظنه الغزالي. فلننظر في النصوص التي أشار إليها.

يفرق أرسطو في الجزء الخامس من الأورغانون[١] بين القياس البرهاني (Syllogisme - démonstration) والقياس الجدلي (Syl. Dialectique) اللذَيْن يستحقان اسم القياس، والقياس السفسطائي (Syl. Érisitque) الذي لا يستحق هذا الاسم. فالأول مقدماته «حقة وأولية»، الثاني مقدماته «احتمالية»، والمراد بالاحتمالية «الآراء المقبولة لدى جميع الناس أو سوادهم أو حكمائهم (على الإجماع أو لدى غالبيتهم أو أعلاهم كعباً في الحكمة).». والثالث إما مقدماته آراء ظاهرها احتمالي وليست كذلك في الواقع؛ وإما هي في الواقع احتمالية أو ظاهرة الاحتمال، ولكن بمجرد الظاهر فقط يرتب النتائج عل تلك المقدمات.

فـ «المواضع» (طوبيقا) هي نظرية الاستدلال الجدلي الاحتمالي الذي لا تكون مقدماته إلا آراء مشهورة ذائعة. ولذلك ينساق أرسطو في هذا الجزء من الكتاب إلى البحث عن القضايا الجدلية التي «يمكن إيراد أدلة مقنعة عليها في الحالين»[٢] ويقرر أن في جملة هذه القضايا التي «يمكن التحري عن حل لها» (وإن

(١) Les Topiques I, II, 104 b

(٢) Les Topiques (ترجمة Tricot)، ص٢٦

كان بعضها يبدو مستعصياً على الحل «نظراً لسعته المتجاوزة الحد التي توهمنا باستحالة تعليله») قضية: العالم قديم أم لا؟

والواقع أن الذين يقرؤون أمثال هذه النصوص، في وسعهم أن يزعموا أن قضية قدم العالم من الأمور التي يُستدل عليها بقياس صحيح في نظر أرسطو. ولكن الفارابي ينكر أن يكون هذا من غرض أرسطاليس، ويؤكد «أن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد؛ وأيضاً فإن غرض أرسطو في كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة». ولئن أتى في هذا المعنى بأمثلةٍ منتزعة من مناظرات أهل زمانه، فذلك لا يجوز أن يحسب عقيدة له، لا سيما وأنه بيَّن «أن المقدمة المشهورة لا يُراعى فيها الصدق والكذب، لأن المشهور ربما كان كاذباً، ولا يُطرح في الجدل لكذبه، وربما كان صادقاً فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان». ويخلص الفارابي من هذه المحاكمة إلى النتيجة الآتية: «فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثل الذي أتى به في هذا الكتاب».

ولقد يجوز لنا أن نقرر استصواب رأي الفارابي في هذا لو بقي الأمر عند هذا الحد. ولكن القضية - بملء الأسف - أعقد مما يظن، وإن بلغت الجرأة بأبي نصر حد اقتحام العقبة ومواجهة أقوال أرسطو في كتاب «السماء والعالم» الذي ذكره صراحة دون جمجمة. والذي لا ينقضي منه العجب هو أن الفارابي على الرغم من تقريره أن أرسطو في هذا الكتاب قال: «إن الكل ليس له بدؤ زماني» أبى أن يقرّ بأن معنى هذا كون العالم قديماً. وبديهي أن هذا موقف يصعب الدفاع عنه، لا سيما إذا علمنا أن قسماً كبيراً من «كتاب السماء والعالم» اعتراضات أوردها التلميذ على أستاذه أفلاطون، الأمر الذي دفع ببعض النقاد أن

يرى فيه «رداً مباشراً على طيماوس»[1]. ونحن إن رجعنا النظر في الفصل العاشر من الكتاب الأول وجدناه مخصصاً لمناقشة قضية خلق السماء أو عدم خلقه[2]. وفي الفصول التالية يعود أرسطو إلى مناقشة هذه القضية بصورة عامة مبتدئاً باستعراض آراء من تقدمه، فيلاحظ أن جميعهم متفقون على أن للعالم بداية، أو بعبارة أخرى على أنه مولود، مع خلافٍ واحد فقط في أمر سرمديته. ثم يشير إلى رأي أفلاطون في طيماوس فيقول عنه «إنه جزم بأنه محدث ولكنه غير قابل للفساد»[3] ويأخذ في تضعيف وجهَيْ هذا الرأي. إذ لو كان المقصود مجرد اتخاذ العالم أشكالاً مختلفة متجددة، لكان معنى الكلام أنه أبدي «لأن الأشكال المتوالية هي القابلة للفساد، لا العالم أبداً»، ولو قيل إن العالم مخلوق، ولكنه لا يفسد منذ خلق، لكان هنالك تناقض في القول: لأن غير المخلوق هو وحده القديم غير القابل للفساد. أما المولود المحدث في زمن ما، فلا مناص من فنائه، وإلا لترتب على ذلك قبول لا نهاية غريبة، لها أول وليس لها آخر، على حين أن «اللانهاية ليس لها أول ولا آخر»[4].

(١) راجع بودري، الكتاب نفسه ص ١١٣

(٢) راجع ذاك في الصفحات ٨٣، ٩٠ من ترجمة بارتلمي سانت هيلير (باريز ١٨٦٦).

(٣) يلاحظ بارتلمي سانت هيلير أن ضمير الغائب الوارد في النص الأصلي يحتمل أن يعود على طيماوس كما يحتمل أن يعود على أفلاطون (راجع حاشية ص٩٠)، ومن جهة ثانية يلاحظ مارتان أنه كان بوسع أرسطو أن يضع إلى جانب أفلاطون طيماوس اللوقرسي (Timée de Locres) مع بعض الفيثاغوريين (راجع ص١٩٠ من الجزء الثالث من كتابه Etude sur Timée de Platon). فضمن هذه الشروط، ألا يمكن أن نفترض أن ذهن الفارابي انصرف إلى طيماوس، هذا أو ذاك، لا إلى أفلاطون أو من يحمل رأيه من أشخاص كتابه؟ ستظل الإجابة عن هذا السؤال ممتنعة ما دام تفسير الفارابي على طيماوس مفقوداً في جملة البضعة والستين مؤلفاً من تآليفه الضائعة (راجع إحصاء القفطي لها في «تاريخ الحكماء»).

(٤) راجع Duciel I, 274 a 7, 275 a 13

وبديهي أن مثل هذه المناقشة التي عرض لها أرسطو هي من الوضوح بحيث لا يلمس معها المرء حاجة إلى التفسير والتأويل. وذهاباً من هذا، تبدو كل محاولة للتأليف بين أرسطو وأفلاطون محاولةً تمحلية صنعية. إلا أن الفارابي لم يحجم عن ركوب هذا المركب الصعب، وذهب يدلل على أنه لابد من تخريج رأي أرسطو. ذلك لأننا نعلم انه يقرر في السماع الطبيعي[1] أن «الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ما يحدث»[2]، أي أن الزمان قد ولده العالم. فإذا ثبت هذا، استحال أن يتضمن المحدَث (بالفتح) ما أحدثه. بمعنى ان الزمان لا يمكن ان يتضمن العالم. وما دام تضمنه أضيق من تضمُّن العالم فلا يمكن ان يقال إن للعالم ابتداءً في جوف الزمان. ولهذا عندما يقول أرسطو: لا ابتداء للعالم في الزمان، فلا يجب أن يُفهم من قوله أكثر من أن العالم «لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت أو الحيوان» على نحو يتقدم به بعضُ الأجزاء على بعض من الوجهة الزمنية، لأن الزمان نشأ بنشأة العالم، بل إنما يجب أن يُفهم أن الباريء «أبدعه» دفعةً بصورة خارجة عن الزمان، وعن حركته خرج الزمان.

هنا يجدر التساؤل عن المراد بمعنى الإبداع في هذا الصدد، لأنه يتوقف على ذلك المعنى حقيقة موقف الفارابي من قضية حدوث العالم.

إننا لو رجعنا إلى «كشاف مصطلحات الفنون» للتهانوي لوقفنا على النص الآتي: «الإبداع في اللغة إحداث شيء على غير مثال سابق. وفي اصطلاح الحكماء، إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، ويقابله الصنع وهو إيجاد شيء مسبوق

(١) Physique IV, (11) 219 b (11-12) 220 a sq

(٢) راجع خاصةً 223, b 21

بالعدم. كذا ذكر شارح الإشارات في صدر النمط الخامس.. وعند هذا يظهر أن الصنع والإبداع يتقابلان»[1].

ترى فأي هذه المعاني أراد الفارابي؟ إنه إن أراد الإيجاد الذي لا يسبقه العدم (وهو المعنى الذي سيستعمله ابن سينا) فمن حق الغزالي - ولو اطلع على نصوص كتاب الجمع بين رأي الحكيمين - ألا يغير رأيه في الفارابي، وأن يثابر على وصمه بأنه من القائلين بقدم العالم، نظراً لما يترتب على أخذ اللفظ بالمعنى المشار إليه، من مشاركة للإله بصفة الأزلية ولو كان هنالك تستُّر وتمويه بإطلاق لفظ الإبداع.

ذلك لأن الابداع في هذه الحال لا يزيد على كونه عملية ثانوية تَمَسُّ ما له وجود سابق. أما إن كان المقصود غير ذلك وخاصةً الخلق من العدم، فمحاسبة الغزالي للمعلم الثاني أمر في غير محله.

للبت في هذه المسألة، يجب الرجوع إلى نصوص الفارابي نفسه. إننا نجد في كتب الفارابي معنيين مختلفين لهذا اللفظ. فمن جهة نجد في «عيون المسائل»[2] «والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء، الذي ليس وجوده لذاته، إدامةً لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع». ومن جهة ثانية نجد في «الجمع بين رأي الحكيمين»[3]: «وإنه إيجاد الشيء لا عن شيء.. والعالم مبدع من غير شيء». ونحن نرجح المعنى الثاني: أولاً لصراحة هذا النص الأخير؛ وثانياً لأن «عيون المسائل» مشكوك في كون الفارابي هو الذي أملى نصوصها؛ وثالثاً لأننا نقرأ في الدعاوى القلبية المنسوبة إلى أرسطو مجردة عن الحجج لأبي نصر

(١) راجع الجزء الأول ص١٣٤.

(٢) راجع ص٥٨ من طبعة ديتريسي.

(٣) راجع ص٢٥ من طبعة ديتريسي.

الفارابي: «إن العالم محدث لا على انه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات»[1]. وظاهر أن ما قبل الوجود بالذات هو العدم المطلق، فإذا كان وجود العالم بعد الوجود بالذات، فوجوده إنما هو وجود مسبوق بالعدم.

بيد أنه، ولو تقرَّر أن ما اراده الفارابي من الابداع إنما هو إيجاد شيء لا من شيء، فإن المسألة لا تعدُّ محلولة نهائياً ويظل من حق الناقد أن يتساءل: تُرى أهذا هو المعنى الذي أراده أرسطو حقيقةً في مفهومه عن علاقة المبدع بما يبدعه؟ أو ليس الفارابي مسرفاً حين ينسب إلى أرسطو القول بأن «الباريء جل جلاله» هو الذي أبدع العالم؟ في اعتقادنا أن هذا هو موطن الضعف في تفسيره وأن الغزالي لو اتفق له أن يهتدي إلى هذا المأتى لسدَّد إلى مقاتل النظرية الفارابية طعنةً توردها حياض حتفها.

فمن المعلوم أن المحرك الأول - عند ارسطو - غير متحرك ولا خلّاق، وإنما هو «عقل على حال الفعل»؛ هو «فكرة الفكرة»، هو «حي أزلي كامل». إنه في الخير مبدأ جذبه المستمر الذي لا يُدفع وبواسطة هذا المبدأ، على اعتبار أن الخير موضوع عشق، يشرئب العالم إليه ويتوق[2]. فهذا المفهوم مباين أشد المباينة لمفهوم الإله في الشرائع السماوية، ذلك المفهوم القائم على صفة أساسية هي صفة الخلق والإبداع من العدم (Création ex - nihilo). يقول مؤرخ الفلسفة الشهير الأستاذ أميل بريهيه: «ليس الإله عنده [-أرسطو] بصانع العالم، حتى إنه لا يعرف العالم»[3]. ويقول عن الإله في هذا اللاهوت إنه «منظور إليه فقط في وظيفته الكونية، كأنه محدث لوحدة العالم».

(١) راجع ص٧ من طبعة حيدر آباد ١٣٤٩.

(٢) Métaphysique L 7, 1072 b: 8, 1074 b, 1055 a

(٣) Bréhier, Histoire de la Philosophie, I, 223

وهذا يبدو من الصعب جداً اعتماد تفسير الفارابي ومعذرته، لولا أنه كان، كالكندي وغيره من المشائين العرب، ضحية خطأ تاريخي من شأنه تقوية ذلك التفسير.

ذلك أن كتاب آثولوجيا[1] معدود عند هؤلاء الفلاسفة من جملة كتب أرسطو. مع أن الدراسات الحديثة في تاريخ الفلسفة أثبتت انه مأخوذ عن تفاسير (ضائعة) لفرفوريوس الصوري على مقتطفاته من بعض تساعيات أفلوطين

(١) الأصل اليوناني لهذا الكتاب مفقود، وإن كان من مؤرخي الفلسفة من يفيدنا أنه كان موجوداً على عهد توماس الأكويني، لأن هذا القديس يؤكد في بعض كتبه أنه رآه (راجع حاشية الصفحة ٨٦ من الجزء الثالث من كتاب Vacherot, Histoire critique de l' Ecole d' Alexandrie). ولقد كان في أيدي دارسي الفلسفة إلى عهد قريب روايتان عنه: إحداهما الرواية اللاتينية التي نُشرت في روما سنة ١٥١٩ بقلم الطبيب الفيلسوف Pietro Nicolô de Castellani عن ترجمة إيطالية صنعها يهودي قبرصي يسمى Moise Bova نقلاً عن أصل عربي وجده Francesco Roseo في مكتبة دمشق (راجع Duhem, Le Systéme du Monde, IV, 265). والثانية الرواية العربية التي نشرها الدكتور فريدريخ ديتريصي في ليبزغ سنة ١٨٨٢ وترجمها إلى الألمانية بعنوان Die sogenannte Theologie des Aristotetes وهي التي اعتمدناها في دراستنا هذه. وكان المعروف أن الترجمة اللاتينية تلخيص بتصرف عن المتن العربي، إلى أن نبه A. Borisov أن مجموعة فيركوفيتش مقاطع بالكرشونية (العربية المكتوبة بالعبرية) تطابق الترجمة اللاتينية على وجه الضبط (راجع Abstracta Islamica V, 1934, II, A, 139). هذا وقد أصدر الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٥٥ كتاب (أفلوطين عند العرب) ونشر فيه نصوصاً مستوفاة لأثولوجيا المنحولة، وقدّم له بكلام مستفيض على الأبحاث الدائرة حول الموضوع (راجع ايضاً مقالاً له بعنوان ((مخطوطات أرسطو في العربية))، نشره في الجزء الأول من المجلد الثاني لمجلة معهد المخطوطات العربية شوال ١٣٧٥ - مايو ١٩٥٦) (وكذلك ما كتبه الدكتور أسعد طلس في مجلة المجمع العلمي العربي الجزء ٢ من المجلد ٢٤، نيسان ١٩٤٩).
جاء في فاتحة الكتاب: ((الميمر الأول من كتاب أرسطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أثولوجيا وهو قول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصوري)) ترجمه عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة، وأصلحه لأحمد المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي. وفي رأي أرنست رونان ان المؤلف قد يكون عربياً (راجع ص70 من كتابه Averroès et l' Averroïsme). إلا أن الذي عليه أكثر مؤرخي الفلسفة أن الكتاب مستمدٌ من أفلوطين، لما فيه من المشابهات الكثيرة مع التساعيات. يقول بريهيه (في تاريخ الفلسفة ج١ ص٦١٣): ((إنه ترجم في نحو سنة ٨٤٠ وهو بعض خلاصات من سبعة أبحاث توجد في تساعيات أفلوطين الأخيرة. ومن هذه الخلاصات البحث الثاني بكامله من التساعية الخامسة، وفيه موجز مذهب أفلوطين. وقال: إن في المقدمة تلخيصاً لنظرية الأفلاطونيين المحدثين في الأقاليم. على أنها زادت على ثلاثة الأقاليم (أي الإله والعقل والنفس) لفظاً رابعاً وهو ((الطبيعة)) التي تتفرع عن النفس. وذلك لتوافق أنواع العلل الأربعة في مذهب أرسطاليس)). ويلاحظ دوهيم المتقدم ذكره فوق هذا الكلام (راجع الجزء الرابع من كتابه ص٣٦٥ وما بعدها) أن هذه الخطوط العامة في الكتاب لا تختلف عن خطة الأفلاطونية الحديثة وبصورة خاصة لا تختلف عن فلسفة ابرقليس Proclus إلا بشيء يسير، ويضيف أنه محاولة جبارة لمزج ثلاث ميتافيزيقات في مذهب واحد (أي فلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة والنصرانية).

(IV - VI). والذي يجوز أن يكون قد أوقعهم في هذا الخطأ إنما هو الأمر الذي ألمح إليه فرفوريوس كاتب أفلوطين المين عندما قال: ((إن ميتافيزياء أرسطو مكثفة كلها في التساعيات التي تختلط فيها بصورة سرية العقائد الرواقية مع عقائد المشائين))[1].

بهذا الاعتبار يعود من غير المستغرب أن تُغطِيَ العناصر ذات المسحة الأرسطالية (كنظرية العلل الأربع، والقوة والفعل، والكون والفساد) على العناصر الأخرى ذات الأصل المسيحي التي دسها بعض مهرة الأفلاطونيين الحديثين في هذا الكتاب المنحول. ولابد من معذرة الفارابي إن هو وجد في الكتاب المذكور ما يؤيد تفسيره لآراء أرسطو، فاستمسك به واتخذه سلاحاً في برهانه. وهذا ما صنعه في الواقع حين أورد امر خلق الهيولى على أنها اول الأشياء المحسوسة[2]. ولعله كان بإمكانه أن يضيف إليه أيضاً النص الصريح التالي من آثولوجيا[3]: ((وينبغي لك أن تنفي عن وهمك كل كون بزمان إذا كنت غنما تريد أن تعلم كيف أُبدعت الآنيات الحقة الدائمة الشريفة من المبدع الأول، لأنها إنما كونت منه بغير زمان، وإنما أُبدعت إبداعاً وفُعلت فعلاً ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البتة. فكيف يكون كونها بزمان وهي علة الزمان والأكوان الزمانية ونظامها وشرفها [١٠٣]؟ وعلة الزمان لا تكون تحت الزمان، بل تكون بنوع أعلى وأرفع كنحو الظل من ذي الظل)). فإن في هذا النص شاهداً على حقيقة موقف المؤلف - وهو في نظره أرسطاليس - من قضية قدم العالم.

(١) Ravaisson, Essai sur la Mélaphysique d' Aristote, t. II, 382

(٢) ((إن أول أثر تؤثره النفس إنما تؤثره في الهيولى لأنها أول الأشياء الحسية)) (راجع ص٧٨ من طبعة ديتريسي سنة ١٨٨٢).

(٣) راجع ص١١٢ من الطبعة المشار إليها.

ولكن أبا نصر مضى في دعمه لنظرية «الخلق» عند أرسطو وفي تقريره أن الإله عنده هو صانع الأشياء، مستنداً إلى نظريتين وردتا في «السماع الطبيعي»[1]، هما نظرية البخت والصدفة ونظرية العلل. يقول أرسطو في دحض مذهب ديمقريط في الصدفة: «إن البخت والاتفاق هما علتان بالعرض لحوادث يمكن أن يكون العقل أو الطبيعة علتيهما. وبما أنه لا يتقدم العرضيُّ على «القائم بذاته» فالاتفاق والبخت متأخران عن العقل وعن الطبيعة». ثم يقول أرسطو: «لو أن الصدفة كانت علة السماء – الأمر الذي يُعَدُّ من المقالات الكُبَر – لوجب على نحو أسبق أن يكون العقل والطبيعة علتين لكثير من الأشياء الأخرى ولهذا الكون أيضاً»[2]. ومن جهة أخرى يقول أرسطو: «الفاعل هو علة المفعول؛ وما يُحدث التغير هو علة المتغير»[3]. فكأن الفارابي يريد أن يقول: إن أرسطو يرى أنه ما دامت العلة الغائية تُحدث (بما تبعث من شوق وعشق) حركةً أو تغيراً في المتحرك، فكل علة غائية هي علة فاعلة. وذهاباً من هذا، يكون المحرك الأول غيرُ المتحرك فاعلاً لهذا العالم الذي لا يجوز أن يكون أثراً للصدفة والاتفاق.

نعم إن من الغريب أن يذكر الفارابي كتاب اللام دون أن يعرض للمقطع القائل فيه صراحة: «إن السماء الأول هو قديم»[4]، ولكن ما كان يهمه من كل ذلك – على ما يظهر – إنما هو مغزى الكتاب في جملته، وهو قائم على إثبات وجود كائن «يُحرِّك دون أن يكون محرَّكاً؛ كائن أزلي هو جوهر وفعل صرف»[5].

(١) Physique II (3 - 7)
(٢) المصدر نفسه 198 a, 9 - 14
(٣) المصدر نفسه 194 b, 23
(٤) Métaphysique (XII) 7, 1071 b, 23
(٥) المصدر نفسه 25.

على ما به، فإن المحاولة الفارابية كان نصيبها الإفلاس، ولم تحظ عند فلاسفة المسلمين بالصدى الذي كان ينتظر منها. حتى إن الشهرستاني في «نهاية الإقدام» عندما عرض لآراء الفلاسفة في وجهة النظر التي تعنينا وضع تاليس، وآنكزاغورس، وآناكزيمين الميلبتي، وفيثاغورس، وامبذقليس وسقراط، وأفلاطون في صف من يقولون بخلق الإله للعالم، ووضع في صف آخر أرسطو والاسكندر الأفروديسي وثيميسطيوس وابرقليس والفارابي وابن سينا. أما الرازي في المحصل (ص٨٤) فقد صنف آراء الناس في هذه القضية تصنيفاً آخر هو الآتي:

غير قديم لا بالماهية ولا بالصفات	قديم بالماهية والصفات	قديم بالماهية لا بالصفات	قديم بالصفات لا بالماهية
المسلمون	أرسطو	طاليس	لا أحد من العقلاء
النصارى	ثيوفراسط	انكزاغورس	
اليهود	ثيميسطيوس	سقراط	
المجوس	ابرقليس	الثنويون (من مانوية وديصانية ومرقونية وماهانية)	
	الفارابي		
	ابن سينا		

ولكن مع ذلك حشد الفارابي في صف من يقول بقدم العالم باعتبار ماهيته وباعتبار صفاته.

* * *

ولنبدأ الآن بعرض الأدلة التي ينقلها الغزالي على لسان القائلين بقدم العالم، تمهيداً لبسط ما قاله في الرد عليهم.

خلاصة الدليل الأول:

من المستحيل أن يصدر كائن حادث عن قديم. ذلك لأن القديم متجانس من جميع الوجوه، فلا يمكن أن يعرض له التغير ولا الاختلاف. وبيان ذلك أن العالم – قبل حدوثه – كان ذا وجود جائز ممكن. فإذا خرج إلى الوجود، فلابد من سبب أو «مرجح» اقتضى ترجيح الوجود على العدم. فكيف يمكن تعليل هذا المرجح دون الوقوع في إحالات منكرة؟ أنقول إن الكائن الأزلي كان عاجزاً عن إحداثه ثم طرأت عليه قدرة الإحداث؟ أم نقول إن الإحداث كان مستحيلاً قبل وقوعه ثم أصبح ممكناً؟ أم إن الإله لم تكن لديه إرادة تشاء خلق العالم ثم حصلت له هذه المشيئة.

من الواضح أن كل هذه الفرضيات تقتضي تغيراً من حال إلى حال في ماهية الكائن الأبدي الذي يستحيل في حقه التغيير. فإذن لابد لنا، تفادياً من التناقض، أن نسلّم بأزلية العالم، نظراً لوجوده الواقعي من جهة، ولاستحالة حدوثه من جهة أخرى.

إننا نشير إلى أن هذاالدليل من الأدلة التي يستمسك بها الأفلاطونيون المحدثون. ولقد افاض في تفصيله إبرقلس في القرن الخامس (Proclus le Diadoque) بعد أن جمع كل ما أورده فرفوريوس وأتباعه على نظرية حدوث العالم. يقول ابرقلس[1]: «كل معلول ناشئ عن علة ساكنة فهو بالضرورة

(١) النصوص واردة بطريق يحيى النحوي. وقد أخذناها مترجمة إلى الفرنسية عن اللاتينية والإغريقية (كما وردت في دوهيم. راجع الجزء الرابع ٤٩٨-٤٩٩-٥٠٦).

وبالطبيعة قديم. وبيان ذلك أن الكائن الذي يخلق غير متغير، من جهة أنه ساكن. ولئن كان ساكناً في ماهيته، لَهُو يخلق، من جهةِ وجوده نفسه، لا بأن ينتقل من البطالة إلى العمل أو من عدم الخلق إلى الخلق. لأنه لو عرض له مثل هذا الانتقال، لطرأ عليه تغيرٌ، هو بعينه ذلك الخروج عن حال إلى حال، فإذا قَبِل التغيُّر كان ذلك مخرجاً له عن حال السكون. إذن فمتى كان كائن ما ساكناً: فإما ألا يزال على حال الخلق، وإما ألا يخلق أبداً لكيلا يتعرض للحركة التي إنما تحصل إذا باشر الخلق ثم كفَّ عنه. وإذن فإذا كانت علة الشيء ساكنة، فبما أنه يستحيل ألا تكون علةً على وجه الدوام وبما أنه يستحيل أن تكون علةً في بعض الأحيان، فلابدَ أن تكون علةً أبداً. وإذا صحَّ هذا، فهي علة لشيء أبدي. والواقع إن علة الكون ساكنة. ولأجل أن تعتبر متحركة، لابد أن تكون معتبرة ناقصةً من جهة سعيها للتكامل، فإن كل حركة ناقصةٌ. إذن فمن الضروري أن يكون الكون أبدياً على اعتباره محدثاً عن علة ساكنة».

ومن المفيد أن نقرر أن ممن استعمل هذا الدليل فيما بعد ابنُ سينا إذ يقول: «وواجبُ الوجود واجبٌ أن يوجد ما يوجد عنه وإلا فله حال لم تكن، فليس واجبَ الوجود من جميع جهاته»[1].. «وقد بُيّن أن واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته». ويقول زيادة على ذلك: «كل ما هو ممكن له فهو واجب له: فلا إرادة له منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة».

على أنه قبل النظر في اعتراضات الغزالي على برهان من هذا النوع، لابد أن نلتفت إلى ما أثاره من اعتراضات لدى مؤلفين سابقين. فلقد وجد في أوائل

(١) راجع (النجاة) ص٣٧٢، ٤١٥، ٤١٦، وراجع بإزاء هذا (الشفاء): المقولة الرابعة ٥٧٦ - ٥٧٧.

القرن السادس مفسر من مفسري أرسطو تصدى لنقده، وهذا المفسر هو يحيى النحوي (الملقب بفيلوبونوس)[1] الذي رد على ابرقلس بقوله: ((إن الإله الخالق

---

(١) المعروف عند مؤرخي العرب أن يحيى النحوي أدرك الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي. جاء في الفهرست لابن النديم (ص٢٥٠): ((وبيننا وبين يحيى النحوي ثلاثمائة سنة ونيف... كان في أيام عمرو بن العاص)). ويقول ابن أبي أصيبعة (طبقات الأطباء ج١ ص١٠٤) إنه ((لحق أوائل الإسلام)) وذكره الشهرستاني في الملل والنحل (ج٢ ص٣٤٨ من طبعة Cureton) تحت عنوان ((المتأخرون من فلاسفة الإسلام)).

وكان العلامة يعقوب صروف نبّه (في مقتطف مارس ١٩١١ ص٢٣٦) أنه اشتهر في تاريخ مصر رجلان باسم يوحنا، أحدهما ((فيلوبونوس)) أو الغراماطيقي من فلاسفة المشائين، مات قبل الفتح بثلاثين سنة أو أكثر؛ والثاني أسقف قبطي يقال له النحوي أو النحوي، توفي في أواخر القرن السابع أي بعد الفتح بنحو خمسين سنة وله تاريخ باليونانية وبالقبطية ترجم إلى العربية فالحبشية (راجع أيضاً ص٤٤٣ من مقتطف مايو سنة ١٩١١). وافترض المرحوم صروف أن العرب لما أخذوا يدونون التاريخ في القرن الثاني ((التبس عليهم اسم يوحنا الغراماطيقي باسم يوحنا النحوي فحسبوهما اسمين لمسمى واحد)) وأضاف ((لعلهم لم يعرفوا الغراماطيقي بهذا الاسم أولاً بل عرفوه باسم الحريص كما ذكر المسعودي. (وباليونانية فيلوبونوس أي محب العمل).)).

والذي عليه محققو المؤرخين الغربيين أن الغراماطيقي (= النحوي) اليعقوبي كان يدرّس في مدرسة الإسكندرية في الوقت الذي أغلق فيه الإمبراطور يوستنيانوس مدارس آثينة سنة ٥٢٩ للميلاد، وعلى ذلك فمن غير المحتمل أن يكون قد أدرك الفتح على عهد عمرو بن العاص. فقد أثبت ماكس مايرهوف بما لا يدع مجالاً للشك ان يحيى النحوي هو عين يوحنا الملقب Philoponus الذي عاش في أوائل القرن السادس [راجع تحليل كراوس لدراسته في مجلة الدراسات الإسلامية Abstracta Islamica V, 1934 cahier II]. هذا ونقل الكتور عبد الرحمن بدوي (راجع التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) مقالاً للباحث نفسه بعنوان ((من الإسكندرية إلى بغداد)) جاء فيه (ومأخذنا من الصفحات ٤٣، ٤٩، ٥٠، ٥١): ((في النصف الأول من القرن السادس الميلادي كان يحيى النحوي أو يحيى فيلوبونوس – ولعل هذا اللقب من اسم الجماعة المشار إليها [يعني جماعة محي الاجتهاد].. وانتقد مايرهوف ابن القفطي لكونه روى في ترجمة يحيى النحوي (ص٣٥٦ س١٤ وما يليه) عن ((عبيد الله بن جبرائيل بن عبد الله ابن بختيشوع الطبيب أن اسم يحيى ثامسطيوس)). قال مايرهوف: ((وهذه الفقرة التي أمامنا نموذج للخلط الشنيع الذي كانت عليه أخبار علماء الإسكندرية عند الكتاب العرب المتأخرين. ويزيد هذا الخلط ما يورده ابن أبي أصيبعة (ج١ ص١٠٣ س٧ من أسفل): ((قال المختار بن الحسن بن بطلان: إن الاسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسّروها سبعة وهم: [فلان وفلان وفلان..] ويحيى النحوي)) ثم يقول مايرهوف: ويختم كلامه بقوله (راجع ابن أبي أصيبعة ج١ ص١٠٤ س١): ((.. وعمّر من هؤلاء الإسكندرانيين يحيى النحوي الإسكندراني الاسكلاني حتى لحق أوائل الإسلام)) وإننا لنعرف اليوم أن هذا العالم الميليني المولود بمدينة قصارية قد مات قبل الغزو العربي بحوالي قرن. ولكن العرب أصروا على ربطه بعمرو بن العاص فاتح مصر على الرغم من أنه كان معروفاً لديهم أنه تلميذ أمونيوس، وأن أمونيوس كان تلميذ أبرقلس)). ويضيف على هذا الكلام الحاشية التالية: ((هكذا عند مؤلف مثل أبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني-

الذي هو صانع الأشياء كامل كمالاً أبدياً. وهو يملك في ذاته وعلى صورة واحدة علل آثاره؛ فهو يصنع ويخلق كل شيء بمحض إرادته فحسب. إنه غير محتاج إلى أية آلة من أجل خلق جوهر الأشياء؛ وسواء أخلَقَ أم لم يخلق، فإنه لا ينشأ عن ذلك أيّ اختلاف في ذاته. فهو منذ الأزل وعلى الصورة نفسها، يحتوي معاني الأشياء وعلَلها: تلك المعاني والعلل التي يكون بها خالقاً. فهو لا يشعر بأي تغير من جراء إحداثه أو عدم إحداثه.

والخلاصة أنه لا يجوز القول بأن هناك فرقاً في الله بين استعداده للعمل والعمل نفسه، فهذان أمر واحد. ولا يتجلى الفرق إلا في الكائن الذي هو مستمد منه)).

-الفيلسوف الفارسي (أورده ابن أبي أصيبعة ج١ ص١٠٤ س٩ وما يليه). وظهير الدين البيهقي... يجعله يعيش حتى النصف الثاني من القرن السابع، ويجعل مولده في بلاد الديلم في فارس. ولكنه يترجم لقبه ((فيلوبون)) ترجمة صحيحة فيقول: ((محب الاجتهاد)). راجع أيضاً اشتينشنيدر كتاب ((الفارابي)) ص١٥٢ إلى ص١٧٦ ((يحيى النحوي عند العرب)). ثم يقول مايرهوف وهو هام جداً: ((ولعل هذا الخلط التاريخي كله نشأ عن خطأ أحد المترجمين أو النساخ. فالفهرست (ص٢٢٥ س٣) ومن بعده ابن القفطي (ص٣٥٦ س١٢) يقولان إن يحيى النحوي ذكر في المقالة الرابعة من تفسيره لكتاب السماع الطبيعي عند الكلام في الزمان أن سنة تأليفه لهذا الشرح كانت سنة ٣٤٣ لدقلطيانوس القبطي أي ما يعادل سنة ٦٢٧. والواقع أن هذا الكلام ورد في الكتاب السادس عشر من شرح يحيى النحوي للسماع الطبيعي. ولكن السنة الوارد ذكرها هي سنة ٢٤٥ لدقلطيانوس أي ما يعادل ٥٢٩ ميلادية!)). ويضيف مايرهوف إلى كل هذا قوله: ((وهذا الخلط الذي وقع فيه العرب حول اسم يحيى النحوي ومؤلفاته لا يزال أثره باقيٌ حتى اليوم. فإن كتباً حديثة جداً تزعم أن يحيى الإسكندراني قد كتب الشروح التي بعضها طبي وبعضها فلسفي)).

والذي أريد أن أزيده على ما تقدم أمران:

أولاً: إن الأستاذ محمد كردعلي في تعليقاته على تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي الذي نشره سنة ١٩٤٦ (راجع ص٣٩ الحاشية رقم١) يقول: هو [أي يحيى النحوي الملقب بالبطريق والمنسوب إلى الديلم] غير يحيى النحوي الإسكندراني اليعقوبي الذي اجتمع بعمرو بن العاص)) (كذا).

ثانياً: ورد في حاشية لـ S. Munk على ترجمته الفرنسية لكتاب موسى بن ميمون : ((دلالة الحائرين)) ما يستفاد منه أن في تفسير السماع الطبيعي ذكراً للسنة التي ألف فيها وهي ((٣٣٣ لتقويم دقلطيانوس أو للشهداء وهو ما يوافق ٦١٧ للميلاد)) ومرجعه الطبعة الرابعة من Fabricius, Bibliothèque. T XV. 640, (راجع الحاشية الأولى على ص٣٤١ من كتابه المطبوع في باريز سنة ١٨٥٦). ترى فما مصدر هذا التباين؟

((على أن الزعم بأن الله لا يستطيع إرادة شيء غير أبدي دون أن يجره هذا إلى الخروج عن سكونه من الأمور التي تستلزم إقامة التغير المستمر في ذات الله)). ولإثبات هذا يتساءل يحيى النحوي فيقول: ((ترى أأراد الله أن تكون الأشياء الجزئية (مثل سقراط وأفلاطون) أزلية أم حادثة؟ إنه ولا شك أراد أن تكون في حقبةٍ مامن الزمن وألا تكون في حقبة أخرى. وكذلك فيما يتعلق بكل الأشياء الجزئية. إنه لم يشأ أن تكون أزلية، ولو شاء لكانت. فإذا صح هذا، كانت مشيئة الله أن توجد أشياء جزئية في زمن دون زمن. ولو كانت إرادة وجود الشيء في زمن دون زمن. ولو كانت إرادة وجود الشيء في زمن دون زمن مما يدعو إلى تغير المريد، لكان الله متغيراً دائماً)).

إذن، ففي نظر يحيى النحوي، هناك نوع من الهوية بين الخلق والإرادة بالنسبة لله. فإذا خلق أو لم يخلق، وإذا أحدث أو لم يحدث، فذلك لا ينشأ عنه أي اختلاف في ذات الله، لأن الصلاحية للعمل والعمل شيء واحد.
ومن جهة أخرى، إذا قلنا: إن الله لا يمكن أن يريد ماهو غير أزلي فإنا نقيم التغير المستمر في ذات الله.

إن هذا الاعتراض المستند إلى قضية الإرادة هو ما يجوز أن يكون قد انتفع به الغزالي في دحض حجة الفلاسفة. ففي رأيه أن بقاء الإله على ما هو عليه ـ أي صفة عدم التغير فيه ـ لاتتأثر مطلقاً بالفرضية القائلة: ((إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه واستمرار العدم إلى الغاية التي استمر إليها)) فإن ((الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك)) وهو ((في الوقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، فحدث لذلك)).

ولكن ترى هل يعني هذا أن الغزالي قد أخذ أقوال يحيى النحوي فقررها؟ هذا ما يؤكده ظهير الدين البيهقي صاحب تاريخ حكماء الإسلام المتوفى بعد نيف ونصف قرن[١] من موت الغزالي. قال في كتابه المذكور: ((وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله في (تهافت الفلاسفة) تقرير كلام يحيى النحوي))[٢]. ولقد تابع هذا المؤلف القديم في رأيه فريقٌ من الغربيين المحدثين كدوجيراندو[٣]، ودوبور[٤]، ودوهيم (المتقدم ذكره). والنظرة الأولى تدل على أن الرأي قريب من الصواب، لاسيما وأن مؤرخي الفلسفة المحققين يجزمون أن آثار كثير من المشائين كثاوفرسطس، وأمونيوس، وسمبليسيوس، وفيلوبونوس كانت موجودة في العربية[٥]. وعلاوة على ذلك ينبئنا القفطي في تاريخ الحكماء (ص ٢٧٨ ـ ٢٨٠)، وابن أبي أصيبعة صاحب طبقات الأطباء (ج٢ ص١٣٥ـ١٣٩ مولر)، وابن النديم صاحب الفهرست (ص٢٥٤ فلوجل) أن رد يحيى النحوي على إبرقلس لم يكن مجهولاً، حتى أن الفارابي كتب رسالة (مفقودة) في نقد الاعتراضات التي أوردها يحيى النحوي على أرسطاليس! غير أننا نحب أن نلفت النظر إلى بعض الأمور.

---

(١) توفي البيهقي سنة ٥٦٥ هجرية والغزالي سنة ٥٠٥.

(٢) راجع ص٤٠ من طبعة المجمع العلمي العربي التي نشرها وحققها الأستاذ الرئيس المرحوم محمد كرد علي سنة ١٩٤٦.

(٣) Degerando, Histoire Comparee des Systemes de Philosophie (Paris, 1823) t. IV p. 225.

(٤) T.J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart, 1901)
راجع الصفحة ١٥٩ من الترجمة الإنكليزية لهذا الكتاب (لندن، ١٩٣٣)، وكذلك الصفحة ٢٠٩ من ترجمة العربية التي نقلها الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة ١٩٣٨).

(٥) Ravaisson, Memoire sur la Philosophie dAristote chez les Arabes (in Compte Rendu de lAcademie des Sciences Morales et Politiques t. V, Paris, 1844
راجع ص ٢٦– ٢٧ منه ، وكذلك ص ٩٣ من كتاب رونان عن ابن رشد.

إن التقرير بأن الغزالي ردد أقوال يحيى النحوي ضرب من الظن الذي لا يقوم عليه دليل أكيد.

فلا بد في الجزم بنقل المذاهب وانتحالها من الإثبات الإسناد المتسلسل إثباتاً تاريخياً. ولذلك انتقد المستشرق ماسينيون انتقاداً عنيفاً ما يسمى بـ ((أشباه الاقتباسات)) (Pseudo- emprunts) ،وحدد بعض ما يجب أن يراعى من قواعد في طريقة التأويل لكيلا نقع في الخلط بين المذهب الأصلي وما يطلق عليه ((أخذ أو سرقة)) (Plagiat) سواءً في النقد الأدبي أو في طرائق العلم. يقول: ((لأجل أن نستطيع التأكيد بأن حلاً من الحلول الجبرية أخذه العرب عن الهنود، لا ينبغي فحسب أن تكون مسلّمات المسألة في الجهتين على حال التطابق في الجملة، بل لابد من أن يكون سبيل الحل وبنيته واحدة لدى كل من صاحبي الحلين))[1]. وقد حدّد هذا الأستاذ أيضاً الهدف الذي يجب أن ترمي إليه السوسيولوجية الدينية من أجل إقامة مقارناتها على أساس الحالات الفردية فقال(حلاج ٤٦٣): ((ليس المهم تصوير القضايا تصويراً سيموياً نظرياً (Schématisation théorique).. بل لابد من النظر في ترتيب الأولوية والأهمية الذي عولجت على حسبه تلك المسائل وحُلّت في الزمان والمكان))، وكذلك ثار الأستاذ باروزي على ما جنح إليه بعضهم من إرجاع مذهب القديس يوحنا الصليبي (St Jean de la Croix) في ((الليلة الظلماء)) إلى مذهب شاذلي مشابه لدى ابن عباد الرندي[2] (المتوفى سنة ١٣٩٤م) بسبب وجود بعض المواطن المتطابقة حتى من الناحية

(١) راجع ص٣٥ - ٣٨ من
Louis Massignon, Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane (Paris, 1922).

(٢) راجع الفصل الأخير من
Jean Baruzi, Problèmes d' Histoire des Religions (Paris, 1933)

التعبيرية اللغوية. ونحن في دراسة أخرى، استغربنا أن يكون باسكال قد أخذ عن الغزالي ((الاحتجاج بالرهان)) [Pari de Pascal] على رغم ما بين فكرة هذين الفيلسوفين من تقارب وتشابه خطير[1]. أضف إلى ما تقدم أن لدينا بعض الأدلة على استبعاد الفرضية التي تجمع بين رأي الغزالي ورأي يحيى النحوي:

أولاً: إن نقد الغزالي ألمّ إلماماً موجزاً بالناحية التي تناولها فيلوبونوس وأطال في أمور أخرى. حتى إن الاستدلال على طريقة الخُلف (Réfuutation par l'absurde) غير وارد لديه أبداً. أما عند يحيى، فالبرهان قائم على إثبات أن استحالة كون الله - وهو ساكن - مريداً لشيء حادث هي من الأمور التي تؤدي إلى إحلال التغير المستمر في ذات الله. فإذا استحالت النتيجة، كانت المقدمة مستحيلة.

ثانياً هناك هوية بين ((الخلق)) و((الإرادة)) عند يحيى النحوي أو بين ((الاستعداد للفعل)) و((الفعل)) نفسه. وبعبارة أخرى، ليست الإرادة فعلاً مستقلاً عن الخلق في رأيه. أما الغزالي فليس ثابتاً أن يكون هذا من رأيه. والواقع أن استدلالات يحيى النحوي تتردد خلالها مصطلحات أرسطالية (مثل ((القوة)) و((الفعل)) وتتضمن إشارة إلى النظرية القائلة بأن ((الله فعل محض)). ومن المعلوم أنه لم يستمسك في المجتمع الإسلامي بمثل هذه النزعة المبسطة إلا بعض الجهمية والمعتزلة والشيعة والفلاسفة (بما فيهم ابن سينا) الذين نفوا تعدد الصفات وقالوا إنه لا انفصال بين علم الله وقدرته وحياته[2]. أما أهل السنة - وفيهم الغزالي - فقد كانوا من غير هذا الرأي كما سنرى.

(١) راجع حاشية الصفحات ٢ و٣ و٤ من ترجمتنا الفرنسية لـ ((ميزان العمل)) تحت عنوان:
H. Hachem, Critère de l' Action, fraité d'Ethqiue Psychologique. Et Mystique d' Al-Ghazzālī (Paris, Misonneuve, 1945)

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج١ ص١٨٨.

ثالثاً: يبدو أن استدلال يحيى النحوي يضع الزمان في الله. حتى لنستطيع أن نفهم منه أن العالم خُلق بصورة أزلية، لأن الخلق والإرادة – التي هي أزلية – أمر واحد. ولذلك اضطر النحوي، دفعاً لما قد يرد من اعتراض، أن يقرر بأن «الفرق لا يتجلى إلا في الكائن الذي يستمد منه». أما استدلال الغزالي فلا يمكن أن يرد عليه مثل هذا، لأن انفصال الإرادة عن الخلق لا يتيح القول بخلق أزلي كما قلنا. ومن جهة ثانية، الله بالضرورة خارج الزمان، والزمان لا يتصور بدون خلق العالم.

ثم إن الغزالي يتوقع ورود اعتراض آخر، وهو قول من يقول: إن العلة تقتضي حتماً وبالضرورة حصول المعلول حالاً عند استجماع الشروط، وإنه من المستحيل أن يتراخى المعلول عند حصول العلة. فلا يعقل مثلاً عدم حصول الكتابة لدى مباشرة فعل الكتابة أو «القصد» إليها (مع انتفاء المانع لها). والشأن كذلك في خلق العالم، فإنه لا يعقل في رأيهم أن توجد علة الخلق ويتراخى معلول هذه العلة وهو حصول الخلق. ولا يرد على ذلك أن بالإمكان تصور انفصال ما بين إرادة الكتابة وحصول الكتابة، لأن الإرادة هنا ليست العلة الضرورية الكافية، ولكن العلة إنما هي «القصد» أو فعل الكتابة بحيث لا يتصور أن يأتي الفعل وتتأخر الكتابة.

وجواب الغزالي على هذا الاعتراض جواب جدلي سلبي[1]، فبدلاً من أن يبين أن المبدأ الذي يستمسكون به (أي ضرورة ورود المعلول دون تراخ عقب مجيء العلة) منطبق في حالة اقتضاء الإرادة القديمة مباشرة فعل الخلق في الزمان، مثلما هو منطبق في مجيء حصول الخلق بعد مباشرة فعل الخلق؛ نقول بدلاً من ان يفعل ذلك، نراه يفضل مهاجمة الخصوم في عدم استمساكهم بضرورة المبادئ إلا حيث يطيب لهم الاستمساك بها. وإلا فلمَ لم يحترموا عمومية المبادئ الضرورية في جميع دعاواهم؟ ألم يزعم أصحاب ابن سينا أن الله يعلم بعلم قديم الأشياء الجزئية الحادثة الواقعة في زمان دون زمان، ثم جاؤوا يرفضون على سبيل لا

(١) لعل هذا هو السبب الذي جعل ابن رشد يؤكد أن الغزالي خرج عن الموضوع (راجع تهافت التهافت، آخر ص٦ من طبعة القاهرة).

ينسجم مع السبيل الأول – أن يخلق الله القديم عالماً غير قديم (أي واقعاً ضمن نطاق الزمان!)؟

على أن الغزالي يرى أن من الممكن المضي إلى أبعد من هذا الحد. ففي رأيه، لا يكفي أن ننكر استحالة صدور الحادث عن القديم على ما هو رأي الافلاطونيين المحدثين، بل أن من المستحيل عنده أن يصدر قديم عن قديم. ذلك لأننا إذا قلنا بأن الحوادث تصدر عن الحوادث، فكأننا أثبتنا التسلسل إلى اللانهاية»[1] وهو من المتناقضات. فلابد إذن من الوقوف عند حد، وهذا الحد يجب تسميته بـ «القديم».

(١) لهذا الدليل شهرة واسعة في تاريخ الفلسفة، وأصله يصعد إلى أرسطو وإلى الربيين، فأرسطو ينفي المضي إلى اللانهاية في سلسلتي الأشياء المحرِكة (بالكسر) والأشياء المحرَكة (بالفتح). ومن حججه على ذلك (Physique, VIII S, 226 a 4, 256 b 3) أننا عندما نتصور سلسلة من المحرِكات والمحرَكات يحرك كل منها ما بعده، فمن الضروري أن نقر أنه إذا غاب المحرك الأول أو انقطع عن التحريك، لم يعد أي حد من حدود السلسلة محرِكاً ولا متحركاً. ذلك لأن المحرك الأول هو الذي يمنح التحريك. فلو كانت سلسلة المحركات والمتحركات لا نهاية لها، لانعدم المحرك الأول، ولكانت كل حدود السلسلة محرِكات بالواسطة. وبما أننا قررنا أن المحركات بالواسطة لا حركة لها إلا بالمحرك الأول، فإن الحركة تنعدم أصلاً لانعدام المحرك الأول. وهذا غير معقول بدليل أن الحركة موجودة. غير أن أرسطو لم يكن يستنتج من ذلك مباشرةً وجود الله، خلافاً لما صنعه من بعده أمثال ابن سينا، ثم آلان دوليل، ثم آلان الكبير.

ولقد استعمل هذا الدليل متكلمو المسلمين الأشاعرة (راجع مقال مكدونالد في دائرة المعارف الإسلامية الفرنسية Allah I, 310) واستعملته الفلسفة العربية القديمة (على لسان ابن سينا: راجع أطروحة الدكتور جميل صليبا ص١٠٩) والغزالي (راجع التهافت ٣١، ٥٠، ١٣٤ الخ.. والاقتصاد في الاعتقاد ص١٣ وما بعدها، والرسالة القدسية) وابن رشد (راجع Renan, Averröès ص١١٧) واستعمله المتأخرون كالبيضاوي (طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ص٥١ طبعة القاهرة)، والشهرستاني (الجزء الأول من طبعة غليوم ص٢٩) والتفتازاني (شرح العقيدة النسفية، القسطنطينية ص٦٠) وابن تيمية (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة، انظر خاصةً الصفحة ١١٢ وما بعدها في هامش الجزء٣). وممن قال به من فلاسفة الغرب في العصر الوسيط دون سكوت وغيليوم دوكام (راجع ص٩٢ Gilson, Le Thomisme).

ومن الممكن تلخيص استحالة التسلسل إلى اللانهاية عند الغزالي على النحو الآتي: لو كان عدد دورات الفلك السماوي لا متناهياً، للزم من ذلك فرضيات ثلاث: ١- إما أن يكون هذا العدد شفعاً أو وتراً؛ ٢- وإما أن يكون شفعاً ووتراً؛ ٣- وإما أن يكون لا شفعاً ولا وتراً. فمن هذه الفرضيات الثلاث، الأخيرة وما قبلها مستحيلتان. وأما الأولى فمستحيلة أيضاً بدليل أن الشفع يصبح وتراً بزيادة الواحد وهو مناقض لفكرة اللانهاية.

الفهارس

فهرس القرآن العظيم

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام

فهرس الفرق

فهرس الكتب

الفهرس التحليلي لمسائل الكتاب

مسألة

في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم، ولا منطبع في الجسم، ولا هو متصل بالبدن، ولا هو منفصل عنه، كما أن الله ليس خارج العالم، ولا داخل العالم، وكذا الملائكة عندهم.

١٦٨-١٨٦

شرح مذهبهم - والقوى الحيوانية تنقسم عندهم إلى قسمين: محركة، ومدركة - والمدركة قسمان: ظاهرة وباطنة.. ,الظاهرة هي الحواس الخمس وأما الباطنة فثلاث: القوة الخيالية - القوة الوهمية - القوة المتخيلة أو المفكرة.

وأما المحركة فتنقسم إلى باعثة على الحركة، ومباشرة للحركة - والباعثة هي القوة النزوعية الشوقية - ولها شعبتان - شعبة تسمى قوة شهوانيَّة - وشعبة تسمى قوة غضبية - وأما المباشرة للحركة فهي قوة تنبث في الأعصاب والعضلات. وأما النفس العاقلة الإنسانية، فلها قوتان: قوة عالمة وقوة عاملة - أما العالمة فهي القوة النظرية التي تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة، وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون «أحوالاً» مرة و«وجوهاً» أخرى، ويسميها الفلاسفة «الكليات المجردة». والقوة العملية هي التي تتسلط على سائر القوى البدنية - وإنما نعترض من ذلك على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه، ببراهين عقلية - ونطالبهم بالدليل ولهم أدلة كثيرة.

الأول: ان العلوم العقلية تحل محل النفوس الإنسانية - وفيها آحاد لا تنقسم فلابد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم والاعتراض على هذا بمقامين.. المقام الأول تجويز أن يكون محل العلم جوهراً فرداً - المقام الثاني منع أن كل ما يحل في جسم ينبغي أن يكون منقسماً.

الدليل الثاني والاعتراض عليه.

الدليل الثالث: قولهم: لو كان العلم في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء - والرد عليه.

الدليل الرابع: إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ، فالجهل يجوز أن يحل جزءاً آخر فيجتمع العلم بالشيء والجهل به من الجهة الواحدة في الشخص الواحد في الوقت الواحد - والرد عليه.

الدليل الخامس: إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية، فهو لا يعقل نفسه - الجواب عنه.

الدليل السادس: لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار، لما أدرك آلته.. الاعتراض على هذا الدليل.

الدليل السابع: القوى المدركة بالآلات الجسمانية، يعرض لها من المواظبة على العمل، بإدامة الإدراك، الجواب عنه

الدليل الثامن: أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الأربعين سنة - الاعتراض عليه.

الدليل التاسع: كي يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه - الاعتراض عليه.

الدليل العاشر: القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون «أحوالاً» - الاعتراض.

مسألة

في إبطال قولهم: إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها، وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها

١٨٧-١٩٢

مطالبتهم بالدليل عليه، ولهم دليلان - أحدهما قولهم: إن عدمها لا يخلو إما أن يكون بموت البدن، أو بضد يطرأ عليها، أو بقدرة القادر - والاعتراض عليه من وجوه: **الوجه الأول**: لا نسلم أن النفس تموت بموت البدن - **الوجه الثاني**: أن للنفس علاقة بالبدن حتى إنها لا تحدث إلا بحدوثه - **الوجه الثالث**: تنعدم بقدرة الله - **الوجه الرابع**: ما الدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث؟ الدليل الثاني في قولهم: كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم . منشأ تلبيسهم تفسير للإمكان.

مسألة

في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وعد به الناس وقولهم: إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى مرتبة من الجسمانية.

٢٠٩-١٩٣

تفهيم مذهبهم: تفاوت طبقات الناس في درجات اللذة والألم - ووجه الحاجة إلى العلم - النفس الجاهلة في الحياة الدنيا - والنفوس المدركة للمعقولات تلتذ التذاذاً خفياً - النفوس الكاملة بالعلوم - هذه اللذات حقيرة بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية - اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية - الصور الحسية الواردة في الشرع أمثال ضربت لعوام الخلق - بقاء النفس عند مفارقة البدن - يحصر الغزالي المسائل التي يخالف الفلاسفة فيها في هذا المقام في أربعة أمور:

١- إنكارهم لحشر الأجساد -٢- إنكارهم للذات الجسمانية في الجنة -٣- إنكارهم للآلام الجسمانية في النار -٤- إنكارهم وجود الجنة والنار كما وصف القرآن - تفسير الحديث القدسي ((أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت،

ولا خطر على قلب بشر)) - أكمل الأمور الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية - الجواب أن التسوية بينهما تحكم - بينهما فرق من وجهين - الأول ان الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة لكن ما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال لا يحتمل التأويل - الثاني أن أدلة عقلية قامت على استحالة وصف الله بأوصاف مادية، فوجب تأويل النصوص التي تشير إلى ذلك - قال الفلاسفة: لقد قام الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد، وسلكوا في إيضاح ذلك مسلكين:

المسلك الأول: أن قالوا: إن تقدير عود الروح إلى البدن ثلاثة أقسام - القسم الأول أن يقال: الروح عرض من اعراض البدن يفارقه ويعود إليه وليست جوهراً مفارقاً قائماً بنفسه - القسم الأول أن يقال: الروح جوهر قائم بذاته، يتصل بالبدن اتصال تدبير وتصريف وينقطع عنه بالموت - القسم الثالث أن يقال: النفس جوهر مفارق - ادعاء الفلاسفة أن جميع هذه الأقسام باطلة - أما الأول: فلأنه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقهما إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان - وأما القسم الثاني فهو محال إذ يستحيل جمع الجسم بعد أن يتفرق ويصبح تراباً، استحالات أخرى مترتبة على هذا الوجه - أحدها أنه إذا تغذى إنسان بلحم إنسان فلا يمكن عود المتغذى به - وثانيها ناشئ من تغذى بعض الأعضاء بفضله غذاء البعض - وثالثها أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان أجسام متناهية - وأما القسم الثالث وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كانت، وأي تراب اتفق فهو محال من وجهين - أحدهما أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية، فلا تفي المواد بالأنفس - والثاني مؤد إلى التناسخ الذي تنكره الشريعة الإسلامية - **المسلك الثاني قولهم**: البعث محال، لأن الروح لا يمكن أن تتصل بالمادة إلا بعد أن

تتطور في أطوار مختلفة – ويعترض الغزالي على هذا بأن الترقي في هذه الأطوار غير ضروري.

خاتمة ٢٠٩-٢١٠

يرى الغزالي بعد أن استعرض المسائل العشرين التي اختلف فيها مع الفلاسفة وأنهم يكفرون في ثلاثة

أولها قولهم: بقدم العالم، وأن الجواهر كلها قديمة

والثانية قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة

والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها

بسم ا الر ن الرحيم وبه نستعين

ا مد رب العا والصلاة والسلام على أشرف ا رسل سيدنا مد صلى ا عليه وسلم وعلى آله الطي الطاهرين وأصحابه الغر ا يام الذين لو هذا الدين ووصلوه لنا كما عوه وعقلوه وعلى سادتنا ا لفاء الراشدين أ بكر الصديق وعمر الفاروق أم ا ؤمن وعثمان بن عفان ذي النورين وعلي بن أ طالب أبو ا سن وا سيد شباب أهل ا نة وزوج بنت رسول ا صلى ا عليه وسلم فاطمة الزهراء رضي ا عنهم ع ورضوا عنه.

اما بعد فاعلم ر ك ا وهداك ا الرشد ان هذا الدين قد خدمه العلماء الذين هم ورثة الانبياء كما قال عنهم ا صطفى صلى ا عليه وسلم من حديث أ الدرداء رضي ا عنه فقد سودة الصحف وعُبدة الطرق من كثرة ترحا م طلب العلم وسهرهم الليا تدوينه وترتيبه وتأليفه فجزاهم ا خ ا زاء وهاهي ا كتبات العا الإسلامي وسائر اطراف ا عمورة تشهد م ا سطروه.

ومن فأ موقع الامام ا مام حجة الإسلام أ حامد مد ابن مد ابن مد ابن ا د الغزا الطوسي (ا تو عام س و س مائة من هجرة ا صطفى صلى ا عليه وسلم) ر ه ا قد وضعت خطة للس عليها وهي دم كل من الباحث ودراسي فكره بتقد مؤلفته ودراسات كتبت عنه وليس الغرض من ا وقع إلا مساعدة هذه الطائفة من غ كسب مادي لوجه ا تعا راجياً ر ةُ ومغفرةُ وعفوهُ يوم لا ينفعُ مالاً ولا بن إلا من أتى ا بقلب سليم. وليس الغرض من نشر هذه ا ؤلفات سرقة حق أحد أو حجب رزق عن أحد أو قرصنة حق أو تفريط كل من هذا بل العكس كل العكس فأن معظم ا واد هذا ا وقع نادر الوجود وقد قاسيت اشد ا تاعب وخاطرت بنفسي سبيل اقتناء مؤلف نادر وماقالة كتبت دورية ليس توجد الإ دهاليز ا كتابات ا امعية هنا وهناك. كل هذه ا هود ا بذولة والكلفة ا مولة حالت وجرت نفسي فتأملت حال الطالب ذو ا وارد القليلة الأماكن البعيدة وا له من أن مع هذه ا وارد فجمعتها أولاً صورتا ووضعتها صدقة ن أراد أن يستفيد ليكون على بينة. فأذا كنت صاحب هذه ا ادة ولا تريد نشرها ا وقع فعليك بأبلاغي وسوف أزيلها من ا وقع مع فجوة القلب وكسر ا اطر فيعلم ا أن لا أريد ان اظلم حق احد وغاي هي مرضاة ا وا عون العبد ما دام العبد عون أخيه.

والسلام

مد ابن ا اعيل حزين
مشرف ا وقع والقائم عليه
عنوان ا وقع: (http://www.ghazali.org) بريد ا شرف: (mh@ghazali.org)